Pengaruh Madzhab terhadap Syarah Hadits & Perkembangan Literaturnya di Indonesia

Studi Perbandingan Fathul Bari & Umdatul Qari

Farah Nuril Izza

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

PENGARUH MADZHAB TERHADAP SYARAH HADÎTS DAN PERKEMBANGAN LITERATURNYA DI INDONESIA

(Studi Perbandingan Fath al-Bârî dan Umdat al-Qârî)

Tesis

Diajukan sebagai Salah Satu Persyaratan

Untuk Memenuhi Gelar Magister dalam Ilmu Tafsir Hadîts

Oleh

Farah Nuril Izza

NIM: 06.2.00.1.05.01.0024

Dosen Pembimbing

DR. Ahmad Lutfi Fathullah, M. A

SEKOLAH PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGRI (UIN) SYARIF HIDAYATULLAH

JAKARTA 2009

LEMBAR PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Farah Nuril Izza

NIM : 06.2.00.1.05.01.0024

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis yang berjudul **PENGARUH MADZHAB TERHADAP SYARAH HADÎTS DAN PERKEMBANGAN LITERATURNYA DI INDONESIA (Studi Perbandingan Fath al-Bârî dan Umdat al-Qârî)** adalah benar-benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya dan saya bersedia menerima sanksi yang berlaku di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Jakarta, 3 September 2009

Farah Nuril Izza

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis dengan judul **PENGARUH MADZHAB TERHADAP SYARAH HADÎTS DAN PERKEMBANGAN LITERATURNYA DI INDONESIA (Studi Perbandingan Fath al-Bârî dan Umdat al-Qârî)** yang ditulis oleh **Farah Nuril Izza/NIM: 06.2.00.1.05.01.0024** telah diujikan dalam sidang munaqasyah Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada hari Jum'at, 28 Agustus 2009 dan telah diperbaiki sesuai dengan saran serta rekomendasi tim penguji tesis.

Mengetahui,

Ketua Sidang/Penguji

Dr. Yusuf Rahman, MA.

Tanggal, /09/2009

Pembimbing/Penguji

Dr. Ahmad Lutfi Fathullah, MA.

Tanggal, /09/2009

Penguji

Prof. Dr. Hasanuddin AF, MA.

Tanggal, /09/2009

Penguji

Dr. Sahabuddin, MA.

Tanggal, /09/2009

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi ini berdasarkan pedoman penulisan karya ilmiah Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2006 M.

Huruf Arab	Huruf Latin	Keterangan
ا		Tidak dilambangkan
ب	B	Be
ت	T	Te
ث	Ts	Te dan es
ج	J	Je
ح	H	H dengan garis bawah
خ	Kh	Ka dan ha
د	D	De
ذ	Dz	De dan zet
ر	R	Er
ز	Z	Zet
س	S	Es
ش	Sy	Es dan ye
ص	S	Es dengan garis di bawah
ض	D	De dengan garis di bawah
ط	T	Te dengan garis di bawah
ظ	Z	Zet dengan garis di bawah
ع	‘	Koma terbalik di atas hadap kanan
غ	Gh	Ge dan ha
ف	F	Ef

ق	Q	Qa
ك	K	Ka
ل	L	El
م	M	Em
ن	N	En
و	W	We
ه	H	Ha
ء	ʻ	Apostrof
ي	Y	Ye

Vokal

Vokal dalam bahasa Arab, seperti vocal dalam bahasa Indonesia terdiri dari vocal tunggal atau monoftong dan vocal rangkap atau diftong. Untuk vocal tunggal ketentuan alih aksaranya adalah sebagai berikut:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal latin	Keterangan
___	A	Fathah
___	I	Kasrah
___	U	Dammah

Adapun untuk vokal rangkap, ketentuan alih aksaranya adalah sebagai berikut:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal latin	Keterangan
ي ---	Ai	a dan i
و ___	Au	a dan u

Vokal panjang (*Madd*)

Ketentuan alih aksara vokal panjang (*Madd),* yang dalam bahasa Arab di lambangkan dengan harakat dan huruf, yaitu:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal latin	Keterangan
...ا	Â	A dengan topi di atas
...ى	Î	I dengan topi di atas
...و	Û	U dengan topi di atas

Kata Sandang

Kata sandang yang dalam sistem aksara Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال dialih aksarakan menjadi huruf /l/, baik diikuti huruf syamsiyah maupun huruf Qamariyah. Contoh الّرجال ditulis al-Rijâl bukan ar-Rijâl

ABSTRAK

Tesis ini merupakan review tentang kajian hadîts di Indonesia dengan fokus kepada perkembangan syarah hadîts al-Bukhârî (Perbandingan antara Fath al-Bârî dan Umdat al-Qârî). Penelitian ini membuktikan bahwa madzhab memiliki pengaruh terhadap syarah hadîts dan perkembangan literaturnya di Indonesia.

Penelusuran sejarah perkembangan kajian hadîts di Indonesia belum dilakukan secara sistematis. Hal ini bisa disebabkan oleh kenyataan bahwa kajian hadîts tidak seintens kajian keislaman lainnya dilihat dari kenyataan bahwa para ulama Nusantara telah menulis di bidang hadîts sejak abad ke-17 namun kajian baru berkembang pesat pada abad ke 19. Terdapat dua pendapat yang berkembang dalam komunitas akademik mengenai kajian hadîts di Indonesia. Pertama, tidak berkembangnya kajian hadîts di Indonesia. Pendapat ini disebutkan oleh Howard M. Federspiel dalam penelitianya *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia*. Kedua, kajian hadîts di Indonesia telah berkembang sejak masuknya kitab-kitab hadîts meskipun perkembangan tersebut lambat. Pendapat ini didukung oleh Mahmud Yunus dalam penelitianya Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia. Mahmud Yunus mencatat bahwa pada tahun 1900-1908 kitab hadis sudah diajarkan di berbagai surau yang menjadi cikal bakal lahirnya madrasah di Sumatera. Martin Van Bruinessen dalam bukunya Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia menyebutkan perkembangan literatur hadîts di Indonesia. Posisi peneliti berada pada kelompok kedua dengan tambahan adanya pengaruh madzhab terhadap syarah hadîts dan perkembangan literatur tersebut.

Sumber utama penelitian ini adalah *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar al-'Asqalânî (Kairo: Maktabah Aimân, 2001) dan *Umdat al-Qârî* karya Badr al-Dîn al-'Ainî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001) untuk membandingkan interpretasi penulis bermadzhab Syâfi'î dan Hanafî. Untuk melihat perkembangan madzhab di wilayah Nusantara digunakan karya Azyumardi Azra, *Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran* (Jakarta: YOI, 1989) dan *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998), Baloch, *The Advent Of Islam In Indonesia* (Islamabad: National Institute of Historical and Culture Research, 1980) serta sumber-sumber lainya. Sedangkan perkembangan literatur hadîts digunakan Kurikulum dan Silabus Institut Agama Islam Negeri (SK. Menteri Agama RI No. 97 tahun 1982), Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Jakarta Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1983/1984, buku karya Howard M. Federspiel *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia* (Monograph in Southeast Asian Studies, Program for SAS, Arizona State University, 1993), Martin Van Bruinessen Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia (Bandung: Mizan, 1999). Penelitian ini menggunakan penelitian pustaka (library research), metode analisa dalam penelitian ini menggunakan metode deskriptif, analisis kritis dan perbandingan.

ABSTRACT

This thesis is a review of Hadith study in Indonesia. It focuses on the development of *syarah* hadith al-Bukhâri (comparation between Fath al-Bâri and Umdat al-Qârî). This research proves that madzhab has some influences in Hadith literature in Indonesia.

The historical research on the hadith study development in Indonesia has not been conducted systematically. It can be caused by the fact that the hadith study is not as intense as the other Islamic studies. It is viewed from the fact that Indonesian scholars have written in Hadith field since the 17th century but the study fully developed in the 19th century.

There are two opinions expressed in academic community about the Hadith study in Indonesia. The first is according to Howard M. Federspiel in his research *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia* that there is no Hadith literature development in Indonesia. The second is that hadith literatures in Indonesia have developed since hadith books come in spite of its slow development. This opinion is also supported by Mahmud Yunus in his research *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia.* He states that since 1900-1908, hadith books taught in some prayer-houses, the pioneers of *Madrasah,* in Sumatera. In addition, Martin Van Brinessen in his *Kitab kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* mentions Hadith literature development in Indonesia. The researcher position then is on the second group with the addition of *madzhab* influences on the hadith literature development.

The main source of this research is *Fath al-Bârî* by Ibn Hajar al-'Asqalânî (Kairo: Maktabah Aimân, 2001) and *Umdat al-Qârî* by Badr al-Dîn al-'Ainî

(Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001) to compare the interpretation of *syafi’iyah* and *hanafiyah* writer. To know the *madzhab* development in Indonesia, the researcher uses the works of Azyumardi Azra, *Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran* (Jakarta: YOI, 1989) and *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998), Baloch, *The Advent Of Islam In Indonesia* (Islamabad: National Institute of Historical and Culture Research, 1980) and the other sources. While, for the development of Hadith literature, the researcher uses the work of Howard M. Federspiel, *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia* (Monograph in Southeast Asian Studies, Program for SAS, Arizona State University, 1993), that of Martin Van Bruinessen *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), and that of Agung Danarto *Kajian Hadîts di Indonesia Tahun 1900-1945: Telaah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadîts* (Jogjakarta: Proyek Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Jogjakarta, 1999/2000). This research uses library research, and for the analytical method, it uses descriptive method, critical and comparative analysis.

تجريد البحث

تبحث هذه الرسالة عن مدى تأثير المذهب الفقهي على شروح الأحاديث و ترويجها في اندونيسيا (دراسة مقارنة بين شرحي البخاري فتح الباري و عمدة القاري)

والدراسة التاريخية في الحديث بإندونيسيا لم تكن منظمة. وهذا لأكثر من سبب، منها أن دراسة الحديث لم تنل اهتماما كبقية العلوم. فمثلا نجد أنَ العلماء الإندونيسيين بدؤوا في تأليف كتب الحديث منذ قرن السابع عشر ولكن لم تتطور هذه الدراسة إلا في القرن التاسع عشر. اختلف الباحثون في دراسة الحديث الى رأيين: الأول، أن دراسة الحديث بإندونيسيا لا تتطور. وهذاالرأي إعتمد عليه هوارد م. فيديرسفيل في كتابه *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia*. الثاني، أن دراسة الحديث قد تطورت منذ دخول كتب الحديث إلى إندونيسيا. اعتمد على هذاالرأي محمود يونس في كتابه *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. لقد اشار في هذا الكتاب أن كتب الحديث قد درست في أكثر المساجد في سومطرا منذ سنة 1900–1908. و كذلك ذهب إلى هذاالرأي مارتين فان بروينيسين في كتابه *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* . لقد ذكر فيه تطور مراجع الحديث في اندونيسا. وتؤيد هذه الرسالة رأي الثاني بإضافة إلى وجود أثر المذاهب الفقهية في تطور تلك المراجع.

والمصادر الرئيسية في كتابة هذه الرسالة هي فتح الباري لإبن حجر العسقلاني و عمدة القاري لبدر الدين العيني في مقارنة شرح الحديث بين المؤلف الشافعي و الحنفي. و أما الكتب التي استخدمتها لمعرفة نشأة المذاهب الفقهية في اندونيسيا هي *Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran*، *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* لأزيومردي ازرا، *The Advent Of Islam In Indonesia* لبالوجك (Balock) وغيرها من المصادر. لمعرفة نشأة الكتب الحديثية استخدمت *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia* لهوارد م. فيديرسفيل (Howard M. Federspiel)، *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* لمارتين فان بروينيسين (Martin Van Bruinessen)، دراسة الحديث في اندونيسيا من السنة1900-1945 : دراسة أفكار العلماء في الحديث لأجونج دانارتا (Agung Danarto). وكان المنهج الذي استخدمته في هذه الرسالة هو منهج التحليل و النقد و المقارنة

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt. yang atas nikmat dan hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul "*PENGARUH MADZHAB TERHADAP SYARAH HADÎTS DAN PERKEMBANGAN LITERATURNYA DI INDONESIA (Studi Perbandingan Fath al-Bârî dan Umdat al-Qârî)*" ini dengan baik. Salawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw.

Penulis menyadari bahwa tesis ini dapat diselesaikan dengan adanya bantuan dan keterlibatan banyak pihak. Oleh karena itu, perkenankan penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Direktur Program Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta Bapak Prof. Dr. Azyumardi Azra beserta stafnya.
2. Bapak Dr. Ahmad Lutfi Fathullah, MA. selaku pembimbing dan dosen penulis, Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA. selaku pembimbing akademik dan dosen penulis, Prof. Dr. Suwito, MA., Dr. Fuad Jabali, MA. dan Dr. Yusuf Rahman, MA. selaku dosen dan yang mengarahkan penulis dalam perbaikan tesis. Prof. Dr. Hasanuddin AF, MA. dan Dr. Sahabuddin, MA. selaku dosen serta penguji yang telah mengarahkan penulis dalam perbaikan tesis.
3. Segenap Dosen Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan ilmu pengetahuan dan memperluas cakrawala berpikir penulis.
4. Pimpinan perpustakaan Utama dan perpustakaan Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta beserta stafnya serta pimpinan perpustakaan umum Islam Iman Jama' beserta stafnya.
5. Keluarga penulis, Ayahanda Drs. Chariri Shofa, M.Ag, Ibunda Dra. Umi Afifah, M.Si, adik-adik Dewi Laela Hilyatin, SE, Msi, Naeli Rosyidah SS,

Arini Rufaida, Zumrotin Hasnawati beserta seluruh keluarga yang telah memberikan doa dan bantuan baik materiil mapun spirituil

6. Rekan-rekan penulis baik selama kuliah di Pascasarjana Universitas Islam Negri Syarif Hidayatullah Jakarta maupun rekan kerja di Ma'had Dzin Nurain Universitas Muhammadiyah Jakarta. Terutama penulis ucapkan terimakasih kepada Noor Hasanah, Pak Suwito, Pak Ridwan, Ust. Budi Ashari, Zuli Hafnani, Bilmauizah, Juhdi Rifai, dan seluruh teman-teman yang telah membantu selama penulis menyelesaikan studi di Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Tidak ada kata yang dapat penulis ungkapkan selain ucapan semoga Allah Swt., membalas kebaikan mereka baik di dunia maupun di akhirat.

Jakarta, 3 September 2009

Penulis

Farah Nuril Izza

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan serta penyebaran Islam menimbulkan akibat-akibat tertentu dan memunculkan realitas-realitas baru. Islam tidak hanya harus bergumul dengan konsepsi kesejarahanya yang eskatologis tetapi juga dengan kenyataan bahwa ia ikut serta dalam proses tersebut sebagai subjek yang ikut menentukan peredaran zaman dan sebagai objek yang terlibat di dalamnya.[1]

Dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia, kontak-kontak pertama antara pengembang-pengembang agama Islam dengan berjenis kebudayaan dan masyarakat di Indonesia menunjukan bahwa semacam akomodasi kultural harus ditemukan. Disamping bermula dari pembenturan dalam dunia dagang, sejarah juga menunjukan bahwa Islam bisa terjadi dalam kontak intelektual –ketika ilmu-ilmu dipertentangkan atau dipertemukan–.[2] Para ahli sejarah berbeda pendapat kapan tepatnya Islam masuk dan berkembang di wilayah Nusantara, namun yang pasti sejalan dengan perkembangan Islam di wilayah Nusantara berkembang juga madzhab pembawanya sehingga buku-buku Islam khususnya yang sejalan dengan madzhab tersebar luas.

Kajian h̲adîts di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari hubungan antara muslim Nusantara dengan pusat-pusat pendidikan di Timur Tengah khususnya pada abad ke-17 dan ke-18 yang merupakan masa panjang dan dinamis dalam sejarah sosiointelektual kaum muslim. Pada pertengahan abad ke-19 banyak sekali

---

[1] *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987) h. 2

[2] Lihat Justine Vaisutis, *Indonesia* (Lonely Planet, 2007) h. 62

pemuda-pemuda jawa yang menetap di Mekah dan Madinah untuk menimba ilmu-ilmu Islam. Bahkan banyak diantara mereka yang menjadi ulama pada kedua wilayah tersebut disebabkan karena keaktifan mereka baik secara intelektual maupun spiritual. Namun perkembangan kajian h̲adîts di Indonesia semakin mendapatkan tempatnya dan bahkan semakin pesat pada awal abad ke-20 dimana bermunculan para tokoh mengkaji h̲adîts dikarenakan kajian-kajian mereka tentang permasalahan ke-Indonesia-an bersinggungan langsung dengan h̲adîts-h̲adîts Nabi, sehingga mereka secara tidak langsung harus melakukan kajian terhadap h̲adîts dan ulumnya baik secara parsial maupun komprohensesif.

Diantara kitab-kitab yang menjadi literatur h̲adîts di Indonesia adalah *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî* dan syarah̲nya. Penelitian yang dilakukan oleh Martin Van Bruinessen membuktikan bahwa kitab tersebut telah diajarkan di madrasah dan pondok pesantren sampai tahun 1900an.[3] Kitab *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî*[4] merupakan kitab kumpulan h̲adîts karya imam al-Bukhârî[5] dan merupakan kitab pertama yang

---

[3] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995)

[4] *Al-Jâmi' al-Musnad al- Sahîh al-Mukhtas̲ar min Umûri Rasulillah Saw,. Wa Sunanihi wa Ayyâmihi*. Di kalangan umat Islam, kitab ini lebih dikenal dengan nama *Al-Jâmi' al- Sahîh li al-Bukhari*. Kitab ini disusun selama enam belas tahun. Kerangka dasarnya disusun ketika al-Bukhari berada di masjid al-Haram di Mekah dan Masjid Nabawi di Madinah selama kurang lebih enam tahun. Kitab ini terdiri atas 98 kitab dengan beberapa bab yang ada di dalamnya. Diawali dengan kitab permulaan wahyu, kitab iman, kitab ilmu dan seterusnya. Imam al-Bukhari memilihnya dari enam ratus ribu hadîts, ia mengatakan: صنفت كتابي الصحاح في (6) ستة عشر سنة خرجته من ستمائة ألف حديث وجعلته حجة فيما بيني وبين الله تعالى. Ia tidak memasukkan ke dalam kitabnya kecuali yang Sahîh: ما أدخلت في كتاب الجامع إلا ما صح وتركت من الصحاح لحال الطول. Lihat Ibn 'Asakir, *Târikh Damsyiq* (Beirut: Dar al-Fikr,) hal. 72-73; al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'* (Beirut: Dar al-Fikr,) hal. 285.

[5] Abû 'Abdillah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughîrah bin Bardizbah al-Bukhâri al-Ja'fi. Lahir di Bukhara pada 13 Syawwal 194 H (21 Juli 810 M). Ayah Bukhâri selain berilmu, juga sangat wara' dan takwa. Ketika berusia 10 tahun, ia sudah banyak menghafal Hadîts. Pada usia 16 tahun ia bersama ibu dan kakaknya mengunjungi berbagai kota suci. Dalam petualangannya itu, banyak ulama dan tokoh-tokoh negerinya yang ia temui untuk belajar Hadîts, bertukar pikiran dan berdiskusi dengan mereka. Di usia 16 tahun, Imam Bukhari sudah hafal kitab Sunan Ibn Mubarak dan Waki. Bukhari dididik dalam keluarga ulama yang taat beragama. Dalam kitab *ats-Tsiqat*, Ibn Hibban menulis bahwa ayahnya dikenal sebagai orang yang wara' dalam arti berhati hati terhadap hal hal yang bersifat syubhat (ragu-ragu) hukumnya terlebih-lebih terhadap hal yang haram. Ayahnya adalah seorang ulama bermadzhab Maliki dan merupakan mudir dari Imam Malik, seorang ulama besar dan ahli fikih. Ayahnya wafat ketika Bukhari masih kecil. Bukhari berguru kepada Syekh Ad-Dakhili, ulama ahli h̲adîts yang masyhur di Bukhara. Tahun

disusun dalam hadîts sahih. Sebagian besar ulama mengatakan tidak ada kitab yang lebih sahih setelah al-Quran dari kitab *Sahîh al-Bukhârî* dan *Sahîh Muslim*.[6]

Di kalangan para pakar hadîts, al-Bukhârî termasuk narasumber utama tentang ilmu hadîts. Jejak perjuangannya banyak memberikan inspirasi para ulama

---

210 H, Bukhari berangkat ke Baitullah untuk menunaikan haji, disertai ibu dan saudaranya, Ahmad. Saudaranya ini kemudian pulang kembali ke Bukhara, sedang dia memilih menetap di Mekkah. Meski di Baitullah, namun sesekali ia pergi ke Madinah. Di kedua Tanah Suci itulah ia menulis sebagian karya-karyanya dan menyusun dasar-dasar kitab *Al-Jami' al- Sahîh* dan pendahuluannya. Ia juga menulis Tarikh Kabir-nya di dekat makam Nabi SAW. Sementara itu ketiga buku tarikhnya, *As Sagir, Al Awsat, dan Al Kabir*, lahir dari kemampuannya yang tinggi mengenai pengetahuan terhadap tokoh-tokoh dan kepandaiannya memberikan kritik, sehingga ia pernah berkata, sedikit sekali nama-nama yang disebutkan dalam tarikh yang tidak ia ketahui kisahnya. Untuk mengumpulkan dan menyeleksi hadîts Sahîh, Bukhari menghabiskan waktu selama 16 tahun untuk mengunjungi berbagai kota guna menemui para perawi hadîts, mengumpulkan dan menyeleksi hadîtsnya. Diantara kota-kota yang disinggahinya antara lain Bashrah, Mesir, Hijaz (Mekkah, Madinah), Kufah, Baghdad sampai ke Asia Barat. Di Baghdad, Bukhari sering bertemu dan berdiskusi dengan ulama besar Imam Ahmad bin Hanbali. Dari sejumlah kota-kota itu, ia bertemu dengan 80.000 perawi. Dari merekalah beliau mengumpulkan dan menghafal satu juta hadîts. Namun tidak semua hadîts yang ia hapal kemudian diriwayatkan, melainkan terlebih dahulu diseleksi dengan seleksi yang sangat ketat diantaranya apakah sanad (riwayat) dari hadîts tersebut bersambung dan apakah perawi (periwayat/pembawa) hadîts itu terpercaya dan tsiqqah (kuat). Menurut Ibn Hajar Al Asqalani, akhirnya Bukhari menuliskan sebanyak 9082 hadîts dalam karya monumentalnya *Al Jami'al- Sahîh* yang dikenal sebagai *Sahîh Bukhari*. Banyak para ahli hadîts yang berguru kepadanya seperti Syekh Abu Zahrah, Abu Hatim Tirmidzi, Muhammad Ibn Nasr dan Imam Muslim. Imam Muslim bin Al Hajjaj, pengarang kitab Sahîh Muslim menceritakan : “Ketika Muhammad bin Ismail datang ke Naisabur, aku tidak pernah melihat seorang kepala daerah, para ulama dan penduduk Naisabur memberikan sambutan seperti apa yang mereka berikan kepadanya." Mereka menyambut kedatangannya dari luar kota sejauh dua atau tiga marhalah (100 km), Muhammad bin Yahya Al-Zihli berkata : "Barang siapa hendak menyambut kedatangan Muhammad bin Ismail besok pagi, lakukanlah, sebab aku sendiri akan ikut menyambutnya”. Muhammad bin Basyar mengatakan: حفاظ الدنيا أربعة: أبو زرعة بالرى، ومسلم بن الحجاج بنيسابور، وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمى بسمرقند، ومحمد بن إسماعيل ببخارى. وعنه قال: ما قدم علينا، يعنى البصرة، مثل البخارى. وعنه أنه قال حين دخل البخارى البصرة: دخل اليوم سيد الفقهاء. وعنه أنه حين قدم البخارى البصرة قام إليه فأخذ بيده وعانقه، وقال: مرحبًا بمن أفتخر به منذ سنين. Ia wafat pada malam Idul Fitri tahun 256 H (31 Agustus 870 M), dalam usia 62 tahun kurang 13 hari. Lihat al-Dzahabi, *Siyar A’lam an-Nubala’* (Beirut: Dar al-Fikr,), hal. 391; Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Tahdzib al-Tahdzib* (Beirut: dar al-Fikr, 2001) hal. 47; Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Sahîh al-Bukhâri* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hal. 11.

[6] Sebagian ulama berpendapat bahwa *Sahîh Muslim* lebih baik karena lebih banyak faidahnya, antara lain dikumpulkanya riwayat dalam satu tempat, dalam menyebutkan hadîts yang mukarrar –terulang– imam Muslim menyebutkanya secara lengkap berbeda dengan imam al-Bukhârî yang memotong hadîts sesuai dengan maudu’ yang dibahas. Sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa *Sahîh al-Bukhâri* lebih baik dikarenakan ketatnya syarat-syarat penerimaanya dalam hadîts. Lihat Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Sahîh al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hal. 9.

dan tokoh besar seperti Imam Muslim,[7] Imam Turmudzî,[8] Imam Nasâî,[9] Imam Ibn Mâjah[10] dan Imam Abu Dawud[11]. Imam al-Bukhârî mendapat gelar *Amir al-Mukminîn fî al-Hadîts* yang merupakan gelar tertinggi bagi ahli hadîts.[12]

Sebagai kitab yang menduduki peringkat pertama di antara kitab-kitab hadîts lainnya, telah banyak para ulama yang mencoba untuk menggali lebih dalam, baik dengan cara mensyarahnya, meringkas, mengklasifikasikan pada tema-tema tertentu, mengkritisi dan lain sebagainya.

---

[7] Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairi al-Naisabury. Lahir pada tahun 204 H bertepatan dengan meninggalnya dua orang Imam besar yaitu Imam al-Syafi'i dan Imam Abu Dawud. Ia wafat pada tahun 261 H 5 tahun setelah wafatnya Imam al-Bukhari.

[8] Imam al-Hâfiz Abû 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah bin Musa bin ad-Dahhak Al-Sulami at-Turmudzi, salah seorang ahli hadîts kenamaan, dan pengarang berbagai kitab yang masyur lahir pada 279 H di kota Tirmiz.

[9] Imam Nasa`i dengan nama lengkapnya Ahmad bin Syu'aib Al Khurasany, Beliau terkenal dengan nama An Nasa`i karena dinisbahkan dengan kota Nasa'i salah satu kota di Khurasan. Beliau dilahirkan pada tahun 215 Hijriah demikian menurut Adz Dzahabi. Dan beliau meninggal dunia pada hari Senin tanggal 13 Safar 303 Hijriah di Palestina dan beliau dikuburkan di Baitul Maqdis.

[10] Ibn Majah dengan nama lengkapnya Abû 'Abdillah Muhammad bin Yazid bin Abdullah bin Mâjah Al Qazwîni . Beliau dilahirkan pada tahun 207 Hijriah dan meninggal pada hari selasa, delapan hari sebelum berakhirnya bulan Ramadan tahun 275. Beliau menuntut ilmu hadîts dari berbagai negara hingga beliau mendengar hadîts dari madzhab Maliki dan Al-Laits. Sebaliknya banyak ulama yang menerima hadîts dari beliau. Ibn Mâjah menyusun kitab Sunan Ibn Mâjah dan kitab ini sebelumnya tidak mempunyai tingkatan atau tidak termasuk dalam kelompok *kutubus sittah* (lihat di bagian hadîts) karena dalam kitabnya ini terdapat hadîts yang dlaif bahkan hadîts munkar.

[11] Imam Abu Dawud {202 H (817 M) - Basrah 276 H (888 M)}, nama lengkap: Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats As-Sijistani, Abu Dawud adalah salah seorang perawi hadîts, yang mengumpulkan sekitar 50.000 hadîts lalu memilih dan menuliskan 4.800 di antaranya dalam kitab Sunan Abu Dawud. Untuk mengumpulkan hadîts, beliau bepergian ke Saudi Arabia, Irak, Khurasan, Mesir, Suriah, Nishapur, Marv, dan tempat-tempat lain, menjadikannya salah seorang ulama yang paling luas perjalanannya.

[12] *Amir al-mukminin fi al-hadîts* merupakan derajat tertinggi dalam hafalan, tidak ada derajat yang lebih tinggi darinya. Al-hafidz al-Suyuthi mengatakan dalam *Tadrib al-Rawi:* laqab ini diambil dari perkataan Rasul: ((اللهم ارحم خلفائي))، قيل: ومن خلفاؤك ؟ قال: ((الذين يأتون من بعدي يروون أحاديثي وسنتي))، رواه الطبراني وغيره. dikarenakan ahli hadîts adalah pengganti Rasulullah dalam menyebarkan hadîts. Terdapat 3 syarat untuk bisa mencapai derajat *Amir al-mukminin fi al-hadîts*, diantaranya: pertama, memiliki hafalan yang sangat kuat baik dalam tulisan maupun lisan. Kedua, mengetahui banyak tentang ilmu 'ilal al-hadîts dan ilmu rijal. Ketiga, memiliki karya dalam bidang hadîts yang mempunyai nilai ilmiah sangat tinggi. Sangat sedikit orang yang mendapatkan gelar ini, hanya ada beberapa orang saja tidak lebih dari 20 orang.

Terdapat beberapa syarah *Sahîh al-Bukhârî* yang terkenal, diantaranya *a'lam al-Sunan* karya al-Khattâbi Hamad bin Muhammad (w. 388 H), *al-Kawâkib al-Durar fî Syarh Sahîh al-Bukhârî* karya Muhammad bin Yusuf al-Kirmânî (w. 786 H), *Fath al-Bârî* karya Ibn Rajab al-Hanbali (w. 795 H), *Fath al-Bârî fi Syarh Sahîh al-Bukhârî* karya Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalânî (852 H), *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî* karya Muhammad bin Mahmud al-'Ainî (w. 855 H), *Irsyad al-Sâri* karya al-Qastalâni (w. 923 H).

Diantara syarah-syarah tersebut, terdapat pensyarah yang hidup satu masa, di tempat yang sama namun berbeda madzhab dan karakteristik dalam mensyarah hadîts-hadîts *Sahîh al-Bukhârî*.

Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalânî atau yang lebih dikenal dengan nama Ibn Hajar al-'Asqalânî, penyusun kitab *Fath al-Bârî fi Syarh Sahîh al-Bukhârî* lahir di Mesir pada tahun 773 H dan wafat pada tahun 852 H di negeri yang sama. Ia merupakan seorang *hafiz*,[13] ahli hadîts ternama sekaligus ahli fikih bermadzhab Syafi'i.[14]

Menurut al-Syaukânî, kitab *Fath al-Bârî fi Syarhi Sahîh al-Bukhârî* merupakan salah satu kitab yang sangat penting dan memiliki kedudukan yang tinggi di antara syarah-syarah al-Bukhârî yang lain. Lebih lanjut ia mengatakan ketika diminta mensyarah *Sahîh al-Bukhârî: La hijrata ba'da al-Fath* (tidak ada hijrah setelah *Fath al-Bârî*). Syaikh 'Abdul Muhsin al-Ibad juga mengatakan bahwasanya kedudukan *Fath al-Bârî* di antara kitab-kitab syarah hadîts yang lain seperti keutamaan *Sahîh al-Bukhârî* di antara kitab-kitab hadîts yang lain.[15]

---

[13] Gelar bagi orang yang telah mencapai gelar tinggi dalam hadîts, telah membaca *kutub as-sittah, muwatta' Malik* dan lain sebagainya, menghafal banyak hadîts, lebih tinggi tingkatanya dari *muhaddits* dan *mufid* akan tetapi lebih rendah tingkatanya dari *Amir al-Mukminin fi al-Hadîts.*

[14] Al-Sakhawi, *al-Jawahir wa al-Durar fi Tarjamah al-Syaikh al-Islam Ibn Hajar* (Mesir: Majlis al-A'la, 1986) volume 1.

[15] Abu Ubaidah, Masyhur bin Hasan bin Salman dan Abu Hudzaifah Râid bin Sabri *Mu'jam al-Musannafat al-Wâridah fi Fath al-Bâri* (Riyad: Dâr al-Hijrah, 1991).

Dalam mensyarah *Sahîh al-Bukhârî* Ibn Hajar banyak mengambil manfaat dari syarah-syarah *Sahîh al-Bukhârî* sebelumnya. Menukil kemudian menunjukan kelebihan dan mengkritisi beberapa bagian. Adapun manhaj yang dipakai dalam mensyarah *Sahîh al-Bukhârî* ia sebutkan dalam mukaddimahnya yang dinamakan *Hadyu al-Sâri.* Dalam mensyarah hadîts, Ibn Hajar menggunakan pendekatan *naqli* dan *'aqli* secara bersama-sama. Ia banyak mengambil istinbat hukum dalam syarahnya.[16]

Sedangkan Badr al-Din Muhammad bin Mahmud al-Ainî lahir di 'Ainatab pada tahun 762 dan wafat di Mesir pada tahun 855 H. Ia merupakan seorang ahli hadîts, ahli sejarah dan bahasa bermadzhab Hanafi.[17]

Al-Sakhâwi berkata dalam kitabnya: "al-Ainî merupakan imam yang alim, ahli ilmu saraf dan bahasa serta ahli sejarah".[18] Ibn Taghri Bardî juga menyebutkan dalam kitabnya: "ia seorang ahli fikih, usûl, nahwu, saraf dan bahasa"[19]

Dalam mensyarah *Sahîh al-Bukhârî,* al-Ainî lebih banyak menjelaskan sisi bahasa, ilmu nahwu dan saraf yang terkandung dalam hadîts-hadîts Nabi. Meskipun ia juga banyak menjelaskan istibat hukum, namun pembahasan dari sisi bahasa terlihat lebih dominan dibanding dengan *Fath al-Bârî .*[20]

Ibn Hajar al-Asqalânî dan Badr al-Din al-Ainî merupakan sahabat dekat yang hidup satu masa dan di negara yang sama. Badr al-Din al-Ainî pernah mengundang Ibn Hajar agar berkunjung ke 'Ainatab, dan Ibn Hajar membacakan

---

[16] Agung Danarta, *Syarah Matan Hadîts dalam al-Bâri; Suatu Pendekatan Naqli dan Ra'yi* (Ujung Pandang: IAIN Alaudin, 1996)

[17] Al-Sakhawi, *al-Dhau' al-Lâmi' li Ahli al-Qarni al-Tasi'* (Mesir: Maktabah al-Quds, 1303 H) hal. 65

[18] Al-Sakhawi, *al-Dhau' al-Lâmi',* hal. 66

[19] Ibn Taghri Bardiy, *al-Minhal al-SâfiWa al-Mustaufâ Ba'da al-Wâfî* Mauqi' al-Warraq.com

[20] Muhammad bin Mahmud al-Aini, *Umdat al-Qâri Syarhi Sahîh al-Bukhârî* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2001), hal. 355

untuknya tiga hadîts, satu dari Musnad Ahmad dan yang lain dari Sahih Muslim. Begitu pula al-Ainî, ia datang ke majelis imla' Ibn Hajar di Halab.[21]

Walau mereka sahabat dekat, akan tetapi satu sama lain tetap saling mengkritisi. Ibn Hajar sendiri telah memeriksa beberapa karya al-Ainî, salah satunya adalah *Al-Mu'ayyid Syaikh al-Mahmudi, Tarikh kabir* 'Aini, *Aqd al-Juman fi Tarikh Ahl al-Zaman*. Al-Ainî dalam *Umdat al-Qârî* juga mengkritisi *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar. Menukil dari buku tersebut satu-dua lembar, lalu mengkritisi kesalahan-kesalahannya. Ibn Hajar menjawab dalam bukunya *Intiqad al-I'tiradh*, yang berisi sanggahan terhadap kritikan al-Ainî atas *Fath al-Bârî*.[22]

Dalam sejarah perkembanganya di Indonesia, hadîts secara khusus –sebagai keilmuan yang dikaji tersendiri, bukan sebagai pendukung dalam permasalahan fikih, tasawuf, akhlaq dan lainya– merupakan mata pelajaran yang baru. Para santri memang menjumpai banyak hadîts selama mengikuti pelajaran namun hadîts-hadîts tersebut sudah diproses, diseleksi dan di kutip sesuai keperluan pengarangnya. Adanya minat yang lebih besar untuk mempelajari hadîts sekarang ini –yang kini merupakan pelajaran wajib di kalangan pesantren– barangkali sebagai dampak dari modernisme.[23]

Dua kumpulan besar hadîts *sahîh Imam al-Bukhârî* dan Imam Muslim sekarang menjadi karya rujukan yang lazim dipelajari di banyak pesantren. Kurikulumnya seringkali memasukan seleksi dari kedua kitab tersebut.[24] Diantara kitab-kitab hadîts yang di kaji dalam kalangan pesantren di Indonesia adalah: kitab *Tanqih al-Qaul, kitab al-Ahâdits Al-Mukhtârah, Kitab Bulugh al-Marâm,*

---

[21] Abdul Satar Syaikh, *Ibn Hajar al-'Asqalânî; Amir al-Mukminin fi al-Hadîts* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992)hal 342

22 Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Intiqadh al-I'tiradh fi al-Raddi 'ala al-Aini fi Srarhi al-Bukhari* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, t.th.)

[23] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995) hal. 161

[24] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning;...* hal. 160

Nail al-Awtar (hadîts-hadîts hukum), kitab Sahîh al-Bukhârî dan Muslim, kitab Fath al-Bârî (syarah Sahîh al-Bukhârî).[25] Dari sini dapat diketahui bahwa penggunaan *Fath al-Bârî* sebagai syarah *Sahîh al-Bukhârî* lebih dominan dari *Umdat al-Qârî*, meskipun kitab ini juga digunakan oleh beberapa kalangan di Indonesia. Kenyataan ini apakah dikarenakan *Fath al-Bârî* memiliki kualitas yang lebih dibandingkan syarah yang lain termasuk *Umdat al-Qârî*, Ataukah penulisnya yaitu Ibn Hajar al-Asqalânî memiliki kedudukan yang lebih dibandingkan pensyarah yang lain. Sedangkan dalam satu waktu terdapat pensyarah *Sahîh al-Bukhârî* lain yang hidup semasa dan memiliki kemampuan yang juga diakui oleh para ulama saat itu. Ataukah perkembangan *Fath al-Bârî* dipengaruhi oleh madzhab Syafi'i yang dianut penulisnya dan juga menjadi madzhab mayoritas umat Islam di Indonesia sehingga kitab tersebut banyak menjadi rujukan. Guna mengetahui hal tersebut, menarik untuk melakukan penelitian lebih jauh tentang perbandingan *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar al-Asqalânî dan *Umdat al-Qârî* karya Badr al-Din al-Ainî.

Dengan mencermati latar belakang permasalahan tersebut di atas, maka penelitian **PENGARUH MADZHAB TERHADAP SYARAH HADÎTS DAN PERKEMBANGAN LITERATURNYA DI INDONESIA (Studi Perbandingan *Fath al-Bârî* dan *Umdat al-Qârî*)** ini layak untuk dilakukan.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang permasalahan tersebut di atas, maka melakukan identifikasi terhadap suatu permasalahan merupakan kegiatan yang sangat penting. Hal ini bertujuan untuk memperjelas masalah-masalah yang akan

---

[25] Lihat penelitian yang dilakukan oleh Mahmud Yunus dalam bukunya Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1985)

menjadi fokus perhatian dalam penelitian.[26] Oleh karena itu, maka berikut ini akan penulis identifikasi permasalahan-permasalahan yang dianggap penting, diantaranya:

Pertama, Madzhab telah berkembang sejalan dengan masuknya Islam di wilayah Nusantara. Bersama dengan itu berkembanglah buku-buku Islam dari berbagai disiplin ilmu.

Kedua, Kitab *Sahîh al-Bukhârî* adalah kitab kumpulan hadîts karya imam al-Bukhârî dan merupakan kitab pertama yang disusun dalam hadîts Sâhih. Sebagian besar ulama mengatakan tidak ada kitab yang lebih Sahîh setelah al-Quran dari kitab *Sahîh al-Bukhârî* dan *Sahîh Muslim*.

Ketiga, popularitas kitab *Fath al-Bârî* di tengah-tengah masyarakat tidaklah sama dengan popularitas syarah *Sahîh al-Bukhârî* yang lain, di antaranya, *a'lam al-Sunan* karya Hamad bin Muhammad bin Ibrahim bin al-Khattâb al-Khattabi, *al-Kawâkib al-Durar fi Syarhi Shahîh al-Bukhârî* karya Muhammad bin Yusuf al-Kirmaânî, *Fath al-Bârî* karya Ibn Rajab al-Hanbali, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî* karya Muhammad bin Mahmud al-Ainî, *Irsyad al-Sâri* karya al-Qastalani.

Keempat, Ibn Hajar al-Asqalânî dan Badr al-Din al-Ainî merupakan dua orang ahli hadîts pensyarah *Sahîh al-Bukhârî* yang hidup pada satu masa, satu tempat akan tetapi memiliki madzhab fikih yang berbeda serta saling mengkritisi satu sama lain.

---

[26]Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, *Penyusunan Proposal Tesis/Disertasi* (Jakarta: 2007)

2. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah tersebut di atas, maka yang menjadi fokus dari masalah penelitian ini adalah madzhab dan pengaruhnya terhadap syarah hadîts al-Bukhârî dan perkembangan literaturnya dengan fokus kepada syarah yang ditulis oleh Ibn Hajar al-'Asqalânî dan Badr al-Dîn al-'Ainî.

Mengingat besarnya populasi, maka penelitian ini perlu ditetapkan sebagian populasi atau sampel. Sampel yang dipakai adalah sampel bertujuan. Sampel bertujuan adalah sampel yang dipilih dengan tujuan mendiskripsikan populasi.[27]

3. Perumusan Masalah

Dengan memperhatikan dan mencermati latar belakang masalah di atas, maka yang menjadi fokus permasalahan penelitian dalam tesis ini adalah:

1. Bagaimana pengaruh madzhab terhadap syarah hadîts baik dari interpretasi bahasa maupun istinbat hukum.
2. Bagaimana pengaruh madzhab terhadap perkembangan literatur syarah hadîts al-Bukhârî di Indonesia?

C. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Menelusuri karya atau penelitian terdahulu yang relevan sangat dibutuhkan karena dengan mengetahui penelitian terdahulu penulis akan dapat membandingkan dan membedakan dengan penelitian yang akan dilakukan. Hal ini juga akan sangat bermanfaat bila penelitian selanjutnya belum diteliti oleh peneliti sebelumnya. Oleh karena itu berikut ini akan dikemukakan beberapa karya yang telah membahas berkembangnya Islam dan madzhab di wilayah Nusantara serta

---

[27] Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1977) hal. 115.

pembahasan mengenai kedua kitab tersebut –*Fath al-Bârî* dan *Umdat al-Qârî*– yaitu:

Karya yang membahas berkembangnya Islam dan madzhab di wilayah Nusantara diantaranya, Muhammad Syamsu dalam bukunya Ulama pembawa Islam di Indonesia[28] menyimpulkan bahwa penyiar Islam di Indonesia mayoritas adalah ulama Arab dengan alasan, pertama, banyak keturunan raja di Indonesia yang berdarah Arab. Kedua, tujuh orang walisongo sebagai penyiar Islam di pulau jawa merupakan keturunan Rasulullah. Ketiga, berdasarkan pengumpulan data ulama Arab berjumlah 144 dari jumlah keseluruhan ulama sebesar 191. Keempat, madzhab Syâfi'î adalah salah satu madzhab golongan sunni yang banyak dianut oleh penduduk jazirah Arab.

Dalam bukunya, Azyumardi Azra[29] memberikan catatan paling tidak ada tiga teori kedatangan Islam di Indonesia. Pertama, Islam masuk ke Indonesia pada abad ke I H/ 7 M langsung dari Arab ke pesisir Aceh. Kedua, teori yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana Belanda seperti Pijnappel dan G.W.J. Drewes. Ketiga, teori yang dikembangkan oleh Fatimi yang menyatakan bahwa Islam datang dari Benggali (Bangladesh) karena kebanyakan orang terkemuka di Pasai adalah orang Benggali atau keturunan mereka.

Mengenai penggunaan kitab hadîts di Indonesia, Martin Van Bruinessen menyimpulkan di pesantren-pesantren dan madrasah-madrasah pada beberapa provinsi di Indonesia sampai tahun 1990-an menyebutkan daftar literatur hadîts dan 'ilm mustalah al-hadîts yang lebih lengkap dari sisi penyebaran dan

---

[28] Muhammad Syamsu, AS. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia* (Jakarta: Lentera, 1999)

[29] Lihat Azyumardi Azra, *Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran* (Jakarta: YOI, 1989), h. xi-xiii

penggunaannya. Di dalamnya terdapat kitab *Sahîh al-Bukhârî* dan syarahnya *Fath al-Bârî*.[30]

Howard M. Federspiel melakukan survei literatur hadîts di Indonesia sampai masa 1980-an, secara lebih ekstensif. Kajian Federspiel diarahkan kepada upaya klasifikasi genre literatur yang ditulis oleh para penulis Indonesia. Kualitas literatur dinilai dari latar belakang penulis, kepentingan penulisan dan popularitasnya. Dalam hasil penelitiannya terhadap literatur hadîts sampai tahun 1980-an, ia menyatakan banyak karya-karya hadîts yang ditulis oleh para penulis Indonesia sendiri. Sampai akhir tahun 1980-an, paling tidak terdapat empat jenis (genre) literatur hadîts di Indonesia. Jenis pertama adalah literatur ilmu hadîts yang berisi analisis terhadap hadîts yang berkembang pada masa awal Islam untuk menentukan keotentikan dan kepalsuannya. Jenis kedua adalah literatur terjemahan terhadap kitab-kitab hadîts yang disusun pada masa klasik (620-1250) dan masa pertengahan Islam (1250-1850). Jenis ketiga berisi antologi hadîts pilihan yang diambil dari kitab-kitab kumpulan hadîts, yang dipilih dan ditulis ulang oleh penulis Indonesia. Kemudian jenis keempat berisi kumpulan hadîts yang digunakan sebagai sumber hukum dan materi pelajaran di sekolah-sekolah Islam.[31]

Adapun penelitian yang membahas tentang kitab Fath al-Bârî ataupun Umdat al-Qârî diantaranya, Muhammad Ishaq Kando dalam *Manhaj Ibn Hajar Fi al-Aqaid Min Hilali Kitabihi Fath al-Bârî* , mengemukakan tentang metodologi Ibn Hajar dalam hal aqidah ditinjau dari syarahnya terhadap hadîts-hadîts yang terdapat dalam *Fath al-Bârî* . Ia membaginya dalam beberapa pembahasan,

---

[30] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1420 H/1999 M)

[31] Howard M. Federspiel, *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia, Monograph in Southeast Asian Studies*, (Program for SAS, Arizona State University, 1993)

diantaranya: metodologi Ibn Hajar dalam pengertian tauhid, metodologi Ibn Hajar dalam tauhid Rububiyah, metodologi Ibn Hajar dalam tauhid asma' wa al-sifat, metodologi Ibn Hajar dalam tauhid Uluhiyah, metodologi Ibn Hajar dalam hal iman.[32]

Abdurrahman al-Sa'idi dalam *Al-ahadîts Allati Hukima Ibn Hajar Fi Fath al-Bârî Min Kitab al-Wudhu' Ila Akhiri Kitab al-Salat Min al-Juz al-Awwal* mengemukakan tentang kualitas hadîts-hadîts yang dihukumi oleh Ibn Hajar dalam kitabnya, dimulai dari Kitab Wudu' sampai akhir kitab Salat.[33]

Nabil Mansur al-Basarah dalam *Tajrid Asma' al-Ruwat Alladzina Tukullima Fihim Ibn Hajar Fi Fath al-Bârî Wa Muqaranatu Kalâmihi Bimâ Qâlahu Fî Taqrib at-Tahdzib* mengungkapkan tentang permasalahan perawi yang dikritik oleh Ibn Hajar dalam *Fath al-Bârî* kemudian dibandingkan dengan pendapat-pendapatnya dalam kitabnya tentang rijâl al-hadîts Taqrib at-Tahdzib.[34]

Tsana'allah al-Zahidi dalam bukunya yang berjudul *Taujîh al-Qârî ilâ al-Qawâid wa al-Fawâid al-Usûliyyat wa al-Hadîtsiyyat wa al-Isnâdiyyat fî Fath al-Bârî* mengungkapkan beberapa hal. Pertama, metode al-Bukhârî dan seluk beluk kitab *Sahîh al-Bukhârî*. Penulisan dilakukan berdasarkan apa yang telah dikemukakan oleh Ibn Hajar dalam *Fath al-Bârî* dan *Hadyu al-Sâri*. Kedua, kaidah-kaidah usûl fikih yang dipakai oleh Ibn Hajar. Ketiga, mengumpulkan istilah-istilah hadîts dan pengertiaanya yang dikemukakan dalam *Fath al-Bârî*

---

[32] Muhammad Ishaq Kando, *Manhaj Ibn Hajar Fi al-Aqaid Min Hilali Kitabihi Fath al-Bâri* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, t.th.)

[33] Abdurrahman al-Sa'idi, *Al-ahadîts Allati Hukima Ibn Hajar Fi Fath al-Bâri Min Kitab al-Wudhu' Ila Akhiri Kitab al-Salat Min al-Volume al-Awwal* (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1407 H)

[34] Nabil Manshur al-Basarah, *Tajrid Asma' al-Ruwat Alladzina Tukullima Fihim Ibn Hajar Fi Fath al-Bâri Wa Muqaranatu Kalamihi Bima Qalahu Fi Taqrib at-Tahdzib* (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1407 H)

berdasar urutan abjad. Dalam bagian ini disertakan juga komentar Ibn Hajar dalam tentang *jarh wa ta'dil* dan komentar ulama kritik hadîts lainnya.[35]

Muhammad Husein 'Abid Abu Rahma dalam tesisnya berjudul Usûl Fiqh di dalam *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar al-Asqalânî: Suatu Kajian dan Penelitian dalam tesisnya lebih menfokuskan pada permasalahan-permasalahan usûl fiqh yang terdapat dalam kitab *Fath al-Bârî*. Ia mencoba mengumpulkan permasalahan-permasalahan usûl fiqh dalam *Fath al-Bâri*, dan menjelaskan sejauh mana kesesuaian dan keselarasan pendapat-pendapat Ibn Hajar dengan para ulama usûl fiqh.[36]

Muhammad Abdul Qadir Hanadi dalam karya tulisnya berjudul *Al-Ikhtiyar an*-Nahwiyah *bi al-Hadîts an-Nabawi 'Inda al-Imam Badr al-Din al-Ainî fî Daui Kitabihi* (*Umdat al-Qârî*) memaparkan tentang hujjah hadîts-hadîts Rasulullah dalam permasalahan nahwu yang meliputi: *pertama*, sekilas tentang al-Ainî dan pengetahuannya yang luas tentang permasalahan bahasa; *kedua*, contoh hadîts-hadîts yang dijadikan hujjah dalam permasalahan-permasalahan nahwu; *ketiga*, metodologi al-Ainî dalam berhujjah dengan hadîts; *keempat*, hadîts nabi merupakan akar dan pokok dalam berhujjah di dalam ilmu nahwu.[37]

Agung Danarta dalam tesisnya yang berjudul Syarah Matan Hadîts dalam *Fath al-Bârî* menjelaskan metodologi Ibn Hajar al-Asqalânî secara umum dalam kitabnya *Fath al-Bârî* . Ia menyimpulkan di akhir penelitian bahwa Ibn Hajar memberikan syarah terhadap *Sahîh al-Bukhârî* menggunakan pendekatan *naqli* dan *ra'yi* secara bersama.[38]

---

[35] Tsana'allah al-Zâhidî, *Taujîh al-Qârî ilâ al-Qawâid wa al-Fawâid al-Usûliyyat wa al-Hadîtsiyyat wa al-Isnâdiyyat fî Fath al-Bâri* (Beirut: Dar al-Fikr, 1405 H)

[36] Muhammad Husein 'Abid Abu Rahma, *Usûl Fiqh di dalam Fath al-Bâri karya Ibn Hajar al-'Asqalânî: Suatu Kajian dan Penelitian* (Malaysia: UKM, 1994)

[37] Muhammad Abdul Qadir Hanadi, *Al-Ikhtiyar an-Nahwiyah bi al-Hadîts an-Nabawi 'Inda al-Imam Badr ad-Din al-Aini Fi Dhaui Kitabihi* (*Umdat al-Qârî*) (Madinah: Jamiah al-Islamiyah)

[38] Agung Danarta Syarah Matan Hadîts dalam *Fath al-Bâri(Suatu Pendekatan Naqli dan Ra'yi)* (Ujung Pandang, IAIN Alaudin, 1996)

Sabri Khalid Kawash dalam Disertasinya yang berjudul Ibn Hajar al-Asqalânî: A Study of The Background, Education and Career A'alim in Egypt.[39]

Aftab Ahmad Rahmani dalam Disertasinya menulis tentang Ibn Hajar dengan judul The Life and Works of Ibn Hajar al-Asqalânî.[40]

Salih Yusuf Ma'tuq dalam bukunya *Badr al-Din al-Ainî wa Atsâruhu Fî 'Ilm al-Hadîts* mengungkapkan tentang Kedudukan dan pengaruh al-Ainî dalam ilmu hadîts dilihat dari karya-karyanya dalam bidang tersebut termasuk kitab *Umdat al-Qârî.*[41]

Dari penelusuran pustaka, penulis belum menemukan kajian tentang perbandingan Ibn Hajar al-Asqalânî dan Badr ad-Din al-Ainî dalam Syarah *Sahîh al-Bukhârî* khususnya pengaruh madzhab terhadap kedua syarah tersebut dan perkembanganya. Oleh karena itu penelitian ini dirasa cukup relevan untuk dilakukan.

D. Tujuan Penelitian

Adapun yang menjadi tujuan utama penelitian dalam proposal tesis ini sebagaimana telah dikemukakan dalam rumusan masalah sebelumnya adalah untuk mendapatkan gambaran yang detail tentang pengaruh madzhab terhadap syarah hadîts dan perkembangan Literaturnya, khususnya *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar dan *Umdat al-Qârî* al-Ainî di Indonesia.

---

[39] Sabri Khalid Kawash, *Ibn Hajar al-'Asqalânî: A Study of The Background, Education and Career A'alim in Egypt* (USA: Princton University, 1965)

[40] Aftab Ahmad Rahmani, *The Life and Works of Ibn Hajar al-'Asqalânî* (India: Islamic Culture Board Hyder Abad, 1973)

[41] Salih Yusuf Ma'tuq, *Badr al-Din al-Aini wa Atsâruhu fi Ilmi al-Hadîts* (Riyad: Dâr al-Basyâir al-Islamiyah)

E. Signifikansi atau Manfaat Penelitian

Adapun signifikansi atau manfaat penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui seberapa jauh pengaruh madzhab terhadap syarah hadîts dan perkembangan literaturnya di Indonesia.
2. Dengan mengetahui gambaran yang detail tentang perbedaan interpretasi dan penggunaan opini madzhab antara syarah Ibn Hajar dalam *Fath al-Bârî* dan al-Ainî dalam *Umdat al-Qârî*, diharapkan peta pemikiran tersebut dapat diketahui secara luas oleh masyarakat terutama para penuntut ilmu baik di lembaga pendidikan formal maupun non formal sehingga dapat mempertimbangkan penggunaan kitab *Umdat al-Qârî* sebagai rujukan bandingan yang dapat digunakan.
3. Di samping itu, hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah bagi kajian dan pengembangan pemahaman hadîts-hadîts Rasulullah.

F. Metodologi Penelitian

Lazimnya sebuah penelitian, menurut Dudung Abdurrahman dalam penyusunan rencana penelitian, peneliti akan dihadapkan pada tahap pemilihan metode atau teknik pelaksanaan penelitian. Oleh karenanya bila tujuan atau motivasi dari penelitian yang dimaksud adalah untuk mendeskripsikan dan menganalisis peristiwa-peristiwa masa lampau, maka metode yang digunakan adalah dengan menggunakan metode historis.[42] Tentunya dengan fokus objek

[42] Menurutnya dengan mengutip dari pendapat Surakhmad, sedikitnya terdapat lima macam metode penelitian yang dapat dipilih yaitu deskriptif, historis, korelasional, eksperimental, dan kuasi eksperimental. Menurut Sumadi Suryabrata dalam hal metode dasar penelitian setidaknya ada sembilan jenis yang dapat digunakan yaitu deskriptif, historis, perkembangan, kasus dan penelitian lapangan, korelasioanal, kausal komparatif, eksperimental sungguhan, eksperimental semu dan tindakan. Sumadi Suryabrata, *Metodologi...*, h. 72; Hasan Utsman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana PTA/IAIN di JakartaDirjen Pembinaan Agama Islam Depag, 1986) h. 16

kajian berupa realitas sejarah dibalik masuknya Islam di wilayah Nusantara penyebaran madzhab serta buku-bukunya.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini sepenuhnya bersifat penelitian kepustakaan (*library research*) atau studi literatur. Dengan mengacu pada data-data ilmiah yang berkaitan dengan permasalahan penelitian. Sumber data tersebut diperoleh dari berbagai kitab yang telah ditelaah oleh peneliti, sehingga dengan hal tersebut diharapkan dapat memberikan informasi yang lebih akurat dan valid. Selain itu, peneliti juga menggunakan internet research terutama terhadap bahan-bahan yang sulit didapatkan.

2. Sumber Data Penelitian

Sumber penelitian ini terdiri dari sumber primer dan sumber sekunder. Adapun yang menjadi sumber primer adalah data-data tentang masuknya Islam ke Indonesia serta penyebaran madzhab dan kitab-kitab Islam. Selain itu kitab *Sahih al-Bukhâri*, *Fath al-Bârî* dan *Umdat al-Qârî*.

Sedangkan yang menjadi sumber sekunder adalah kitab-kitab yang ada hubunganya dengan penelitian seperti kitab *Intiqad al-I'tirad, Nukhbat al-Fikr fî Mustalah Ahl al-Atsar, Nuzhat an-Nazar fi Taudih Nukhbat al-Fikr, Taghliq al-Ta'liq, Bulugh al-Marâm Min Adillat al-Ahkâm, Tahdzib al-Tahdzib, Taqrib al-Tahdzib, Ma'âni al-Akhbar fi Rijâli Ma'âni al-Atsar.*

Untuk menganalisa data-data dipergunakan analisa isi *(content analysis)*. Analisa ini didefinisikan sebagai perujukan kepada suatu teknik untuk klasifikasi sarana tanda yang mendasarkan diri semata-mata pada penilaian seorang analis, atau kelompok analis mengenai suatu tanda mana masuk dalam kategori tertentu. Pemikiran-pemikiran yang dicetuskan dalam kitab-kitab dan sumber lain yang telah disebutkan di atas, kemudian dideskripsikan serta dianalisa dengan

menggunakan pendekatan kategorisasi dan perbandingan. Yang dimaksud dengan pendekatan kategorisasi di sini adalah merumuskan pemikiran Ibn Hajar dan al-Ainî dalam bentuk kategori dan pengelompokan tema-tema tertentu sehingga pemikirannya pada tema-tema tersebut dapat dilihat melalui data yang telah ada. Adapun pendekatan perbandingan (*comparative approach)* yang digunakan adalah membandingkan pensyarahan hadîts antara Ibn Hajar dan al-Ainî berkaitan dengan tema-tema yang telah ditentukan. Hal ini dimaksudkan untuk melihat letak persamaan dan perbedaan karakteristik keduanya termasuk metode pensyarahan yang mereka gunakan.

3. Pendekatan Penelitian

Adapun pendekatan yang peneliti gunakan dalam kajian ini adalah dengan menggunakan pendekatan sosiologis. Hal ini sebagai sebuah upaya untuk memberikan gambaran yang lebih objektif terkait aspek mana yang akan menjadi titik tolak peneliti untuk disorot, dimensi apa yang akan diperhatikan dan unsur-unsur apa yang akan diungkapkan.

4. Langkah-langkah Penelitian

Langkah-langkah yang ditempuh dalam penelitian ini, sesuai dengan masalah pokok yang dibahas, diawali dengan penelusuran serta sejarah masuknya Islam di wilayah Nusantara, teori-teori yang berkembang seputar pembawa Islam serta madzhab dan kitab-kitab yang tersebar. Selanjutnya penelusuran terhadap kitab syarah hadîts serta sejarah perkembanganya dan buku-buku lain yang memiliki kaitan langsung dengan hal tersebut. Kemudian dirumuskan permasalahan dan judul penelitian, serta motivasi penulis dalam melakukan penelitian ini, tujuan dan kegunaan penelitian, serta metode yang digunakan dalam penelitian.

Selanjutnya, untuk mengetahui pengaruh madzhab terhadap perkembangan syarah hadîts, penulis terlebih dahulu mengkaji biografi serta konsep interpretasi kedua pensyarah. Untuk tujuan ini akan dikaji interpretasi mereka dalam hal bahasa dan permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan perbedaan pendapat ulama madzhab. Ini sangat penting artinya untuk melihat sejauh mana pengaruh madzhab dalam interpretasi sehingga dapat diketahui perkembangan kedua syarah tersebut dipengaruhi oleh madzhab penulis dan opini-opininya yang sejalan dengan madzhab.

Kajian terhadap interpretasi Ibn Hajar dan al-'Ainî ini kemudian dibandingkan dengan pemikiran dan pendapat tokoh madzhab. Akhirnya, di penghujung penelitian ini penulis akan membuat beberapa kesimpulan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang dimunculkan di awal penelitian.

5. Teknik penulisan

Adapun dalam teknik penulisan dan transliterasi, penulis mengacu kepada buku "Pedoman Penelitian Karya Ilmiah (Skripsi, Tesis dan Disertasi)" karya Hamid Basuhi et. al., terbitan ceQDA Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta Cetakan II Tahun 2007

G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini menyangkut madzhab dan perkembangan syarah hadîts yang berkaitan dengan pemikiran tokoh. Karena itu, pembahasannya dari awal sampai selesai berupaya mengungkapkan berbagai aspek yang terkait dengan masalah tersebut, sehingga terlihat lebih jelas dimana interpretasi pensyarah serta hal apa yang mempengaruhi.

Laporan penelitian ini dibagi kepada lima bab. Bab pertama adalah pendahuluan yang menguraikan latar belakang masalah, permasalahan, tujuan dan

signifikansi penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian dan teknik penulisan, serta sistematika pembahasan. Bagian-bagian tersebut diuraikan terlebih dahulu untuk mengetahui secara jelas tentang pentingnya penelitian ini dilakukan, apa yang menjadi masalah pokok dari penelitian ini, dan untuk mengetahui perbedaan penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Selain itu, bagian ini juga akan menjelaskan pendekatan dan teori yang digunakan.

Pada bab kedua membicarakan pandangan umum tentang madzhab dan perkembanganya serta syarah hadîts. Dimulai dengan pembahasan tentang masuk dan berkembangnya Islam dan madzhab di wilayah Nusantara kemudian pengertian syarah dan perkembangannya. Dengan ini diharapkan mampu memahami sejauh mana pengaruh madzhab terhadap perkembangan syarah hadîts al-Bukhârî.

Bab ketiga dikaji tentang kitab *Fath̲ al-Bârî* dan *Umdat al-Qârî* serta biografi penulis kedua kitab tersebut. Dimulai dengan pembahasan tentang latar belakang sosio-kultural Mesir sebagai tempat kedua pensyarah hidup dan berkarya, selanjutnya dijelaskan tentang kedudukan kedua syarah tersebut diantara syarah hadîts al-Bukhârî yang lainya. Dengan mengetahui sosok tersebut diharapkan bisa memberikan pemahaman yang komprehensif tentang penelitian ini.

Bab keempat dikaji tentang perbandingan interpretasi bahasa kedua pensyarah. Interpretasi bahasa yang dimaksud disini adalah bagaimana masing-masing pensyarah memberikan interpretasi terhadap lafaz̲ h̲adîts baik lafaz̲ musytarak, penggunaan huruf ma'ânî, majaz dan hakikat serta memahami dilâlah lafaz̲. Dengan mengetahui hal tersebut diharapkan bisa memberikan pengetahuan apakah interpretasi mereka dipengaruhi oleh perbedaan pendapat di kalangan ulama madzhab masing-masing.

Bab kelima, dikaji tentang perbandingan interpretasi kedua pensyarah tentang hal-hal yang berhubungan dengan masalah khilafiyah antar madzhab, sehingga dengan mengetahui hal tersebut diharapkan dapat diketahui juga apakah opini-opini madzhab memiliki pengaruh terhadap interpretasi mereka dalam permasalahan tersebut.

Bab Keenam yang merupakan bab terakhir yang penulis rinci menjadi dua bagian. Bagian pertama penulis berusaha menarik kesimpulan-kesimpulan dari uraian-uraian terdahulu sebagai jawaban dari permasalahan yang telah dikemukakan sebelumnya. Bagian kedua yang merupakan hal yang paling akhir adalah rekomendasi bagi pihak yang terkait sebagai bentuk hasil dari penelitian ini.

BAB II
DISKURSUS AKAR MADZHAB
DAN PERKEMBANGAN SYARAH HADÎTS

A. Perkembangan Madzhab di Wilayah Nusantara

Awal masuknya madzhab Syâfi'î ke Indonesia sulit dipastikan. Hal ini berkaitan dengan diskusi dan perdebatan panjang di kalangan para ahli tentang awal mula masuknya Islam di Indonesia. Dalam bukunya, Azyumardi Azra[43] memberikan catatan paling tidak ada tiga teori kedatangan Islam di Indonesia. Pertama, Islam masuk ke Indonesia pada abad ke I H/ 7 M langsung dari Arab ke pesisir Aceh. Teori ini dikukuhkan dalam seminar masuknya Islam ke Indonesia 1962 di Medan. Pembela teori ini adalah Naquib al-Attas, Hamka, M. Yunus Jamil. Selain itu teori ini juga didukung oleh penulis asing seperti Niemann, De Holander, Keyzer, Craufurd dan Veth. Baloch juga berpendapat kunjungan transit para pedagang muslim berkebangsaan Arab di sepanjang pesisir pantai Sumatra telah terjadi pada abad 1 H (7M) sedangkan kedatangan yang lebih sering dan lama termasuk lahirnya perkampungan Islam terjadi pada abad ke 2 H.[44]

Berkaitan dengan teori pertama, Hamka berpendapat sejak mula sekali orang-orang Indonesia telah menggali ideologi Islam ke Mekah dengan berintikan madzhab Syâfi'î.[45] Hosein Djayadiningrat menghubungkan bukti nisan-nisan di Sumatera Utara dan Gresik ditambah dengan bukti-bukti Islam di Malabar yang

---

[43] Lihat Azyumardi Azra, *Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran* (Jakarta: YOI, 1989), h. xi-xiii

[44] Baloch, *The Advent Of Islam In Indonesia* (Islamabad: National Institute of Historical and Culture Research, 1980) h. 3

[45] Hamka dan Muhammad Said, *Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam di Indonesia di Medan*, th. 1963, h. 87-95; S. Ibrahim Boehari, *Sejarah Masuknya Islam dan Proses Islamisasi di Indonesia* (Jakarta: Publica, 1971) no. 10

ternyata menunjukan adanya pengaruh madzhab Syâfî'î.[46] Keyzer beranggapan bahwa Islam datang dari Mesir yang bermadzhab Syâfî'î. Teori madzhab juga dipegang oleh Nieman dan De Holander namun mereka menyebut Hadramaut bukan Mesir sebagai sumber datangnya Islam karena muslim Hadramaut penganut madzhab Syâfî'î.

Kedua, teori yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana Belanda seperti Pijnappel dan G.W.J. Drewes. Mereka mengatakan bahwa asal Islam di Nusantara dari anak benua India, bukan Persia atau Arabia yang dikaitkan dengan wilayah Gujarat dan Malabar. Menurutnya, orang-orang Arab bermadzhab Syâfiî yang berimigrasi dan menetap di wilayah India yang kemudian membawa Islam ke wilayah Nusantara. Teori ini dikembangkan oleh Snouck Hurgronje yang berhujjah begitu Islam berpijak di beberapa kota pelabuhan Benua India muslim Deccan datang ke dunia Melayu Indonesia sebagai penyebar Islam pertama. Baru kemudian disusul orang-orang Arab bergelar sayyid dan syarîf. Proses ini terjadi pada abad ke 12 M.[47]

Terkait teori yang menyatakan bahwa Islam di Indonesia berasal dari anak benua India, misalnya, ternyata sejarawan tidak satu kata mengenai wilayah Gujarat. Pendapat Pijnappel yang juga disokong oleh C. Snouck Hurgronje, J.P. Moquette, E.O. Winstedt, B.J.O. Schrieke, dan lain-lainnya tersebut ternyata berbeda dengan yang dikemukakan oleh S.Q. Fatimi dan G.E. Morison. Pijnapel, seorang ahli Melayu dari Universitas Leiden, Belanda, mengemukakan teori ini pada tahun 1872. Menurut Azyumardi Azra teori ini diambil dari terjemahan Perancis tentang catatan perjalanan Sulaiman, Marco polo dan Ibnu Battutah.[48]

[46] R. A. Hoesen Djayadiningrat, *Islam Jalan Mutlak* (Jakarta: Kenneth W. Morgan PT Pembangunan, 1963)

[47] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998) h. 24; *Menemukan sejarah: wacana pergerakan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995) h. 92

[48] R. A. Hoesen Djayadiningrat, *Islam Jalan*..., h. 120

Kesimpulan catatan Sulaiman menyebutkan bahwa Islam di Asia Tenggara dikembangkan oleh orang-orang Arab yang bermazhab Syâfi'i dari Gujarat dan Malabar di India. Oleh karena itu, menurut teori ini, Nusantara menerima Islam dari India. Kenyataan bahwa Islam di Nusantara berasal dari India menurut teori ini tidak menunjukkan secara meyakinkan dilihat dari segi pembawanya. Sebagaimana dikemukakan Pijnapel, bahwa Islam di Nusantara berasal dari orang-orang Arab yang bermazhab Syâfi'i yang bermigrasi ke Gujarat dan Malabar.

Ada lagi keterangan dari sumber India pada tahun 1956 M. Kedubes India di Jakarta mengeluarkan buku yang berjudul Islam di India dan hubungan-hubungan dengan Indonesia karya Prof. M. Husain Nainar. Dalam buku tersebut dikatakan India Selatan telah memiliki hubungan dengan Indonesia sejak dahulu. Orang-orang India Selatan yang pertama membawa kabar tentang agama baru itu telah menganl cara-cara damai di dalam ajaran Agama. Orang-orang Arab telah menggunakan cara damai tersebut kepada mereka. Mula-mula paham Islam dibawa ke India Selatan, sehingga mereka menggunakan cara yang sama di Indonesia. Pada saat itu India selatan menganut paham Syâfi'î. Akibat pengaruh pedagang dan muballigh Arab, Indonesia yang menjadi tempat persinggahanpun bermadzhab Syâfi'î.

Ketiga, teori yang dikembangkan oleh Fatimi yang menyatakan bahwa Islam datang dari Benggali (Bangladesh) karena kebanyakan orang terkemuka di Pasai adalah orang Benggali atau keturunan mereka. Islam muncul pertama kali di semenanjung Malaya dari arah pantai timur, bukan dari barat Malaka. Ia berasalan bahwa secara doktrin, Islam di semenanjung sama dengan Islam di Phanrang, sementara elemen-elemen prasasti di Trengganu juga mirip dengan prasasti di

Leran. Drewes, seorang ahli sejarah Indonesia mengkritik teori ini, terutama madzhab yang dominan di Benggali adalah madzhab Hanafî bukan Syâfiî.[49]

Mengenai orang yang menyebarkan Islam ke Nusantara, kebanyakan ilmuwan barat memegang teori bahwa penyebar Islam adalah pedagang muslim. Menurut A. H. Johns[50] berpendapat sulit dipercaya bahwa para pedagang muslim yang menyebarkan Islam karena jika mereka aktif dalam menyebarkan Islam, mengapa Islam belum nyata sebelum abad ke-12. dari sini ia mengajukan teori bahwa para sufi pengembara berhasil mengislamkan penduduk Nusantara dalam jumlah besar sejak abad 13 M. Ini dikarenakan kemampuan para sufi dalam menyajikan Islam secara atraktif terutama kesesuaian Islam dengan budaya lokal, terutama di wilayah Jawa sering disebut dengan Islam Sinkretik. Seperti dikemukakan oleh Harry J. Benda,[51] Wheirthem,[52] Howard M. Fiderspiel.[53]

Dinamika fikih Indonesia abad 17 dan 18 memang dalam wacana Syafi'iyah. Hal ini dapat dipahami karena proses Islamisasi di Indonesia sejak abad 12 dan 13 merupakan saat-saat dimana perkembangan Islam berada pada titik krisis. Para ulama tidak lagi disibukan dengan berpikir bebas namun lebih kepada aktifitas mendukung madzhab masing-masing. Pada pertengahan abad ke-14, Ibn Batûtah seorang pengelana masyhur dari Maroko mengunjungi Samudra Pasai dalam perjalananya ke Cina. Ia mengatakan bahwa Islam sudah hampir satu abad lamanya disiarkan disana, ia meriwayatkan tentang semangat keagamaan, kesalehan dan rakyatnya yang mengikuti madzhab Syâfi'î.[54]

---

[49]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*..., h. 25; D. G. E. Hall, *History Of South-East Asia* (London:Macmillan, 1964) h. 190-191

[50]A. H. John, *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History* (Journal Of Southeast Asean History, 1961)

[51] Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980)

[52] W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (Bandung, Sumur, 1956)

[53]Howard M. Fiderspiel, *Persatuan Islam, Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996)

[54] R. A. Hosein Djayadiningrat, *Islam*..., h. 120

Pada abad 17 ternyata sangat banyak ulama madzhab Syâfî'î yang berdomisili di Aceh, terkait dengan semangat Sultan Iskandar Muda mahkota Alamsyah dan sultan setelahnya yang menggalakan kedatangan para ulama untuk kepentingan dakwah.

Pada perkembanganya, paham Syâfi'î tersebar di seluruh pelosok Indonesia melalui perantaraan Walisongo dan ulama-ulama Nusantara lainya. Berkat jasa mereka, lahirlah ulama-ulama yang duduk di pesantren dan berperan serta dalam perjuangan agama dan bangsa dengan gaya madzhab Syâfi'î. dengan bukti hampir seluruh kitab-kitab fikih yang disajikan adalah kitab fikih bermadzhab Syâfi'î.[55] Penyebaran madzhab Syâfî'î di Indonesia tidak terlepas dari pengajian kitab-kitab yang ditulis oleh ulama madzhab Syâfî'î baik fikih, hadîts dan lainya.

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa madzhab Syâfi'î telah masuk dan berkembang di wilayah Nusantara sejalan dengan masuknya Islam di Indonesia.

B. Genealogi Madzhab Fikih dan Syarah Hadîts

Hadîts sebagai sumber kedua dalam syari'at Islam memiliki peran yang sangat penting dalam menentukan suatu hukum. Selain sebagai penjelas makna al-Qur'an, hadîts juga terkadang memperluas hukum dalam al-Qur'an atau menetapkan sendiri sebuah hukum.[56]

Fikih dan hadîts memiliki keterkaitan yang erat, keterkaitan tersebut dapat dilihat karena salah satu sumber hukum-hukum fikih adalah hadîts. Maksudnya adalah orang yang ahli di bidang fikih harus mengetahui hal-hal yang terkait dengan hadîts, termasuk pilihan hadîts yang layak dijadikan sebagai sumber

---

[55] M. Ali Hasan, *Perbandingan...*, h. 108

[56] Yusuf al-Qaradâwî, *Kaifa Nata'âmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002) h. 25-26

hukum fikih. Nas̱-nas̱ dari ẖadîts Nabi ada yang bersifat *s̱arîh* dan ada yang bersifat *mujmal* sehingga ia memerlukan adanya ijtihad dari para sahabat dan ulama yang melahirkan perbedaan di antara mereka. Diantara sebab-sebab perbedaan pendapat adalah perbedaan dalam memahami arti bahasa, perbedaan dalam periwayatan hadîts serta perbedaan dalam kaidah-kaidah dan batasan-batasan istinbaṯ.[57] Olah fikir manusia terus berkembang mengikuti mode dan peradaban pada zamanya. Perkembangan oleh fikir manusia tersebut membawa konsekwensi logis terhadap variasi corak, gaya serta daya setiap manusia dalam aplikasi penggunaanya. Konsekwensi tersebut juga melahirkan perbedaan pandangan –madzhab– baik dalam keyakinan, politik maupun fikih.[58]

Dalam dunia Islam, kata madzhab dipakai untuk menyebut berbagai aliran, seperti teologi (kalam), aliran hukum (fikih), aliran mistik (tasawuf), dan lain sebagainya.

Madzhab-madzhab fikih yang muncul setelah periode sahabat dan tokoh-tokoh tabi'in menurut sebagian peneliti mencapai tiga belas madzhab. Seluruh pendiri dan pengikutnya mengaku sebagai madzhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, namun terdapat sembilan madzhab yang paling populer dan melembaga di kalangan jumhur ulama. Madzhab-madzhab tersebut adalah[59]:

1. Madzhab Imâm Abû Sa'îd al-Hasan bin al-Yasar al-Bis̱rî, wafat pada tahun 110 H
2. Madzhab Imâm Abû Hanîfah al-Nu'mân bin Tsâbit bin Zuṯâ, wafat pada tahun 150 H

---

[57]Tâha Jabir Fayyad al-'Alwânî, *Adab al-Ikhtilâf Fi al-Islâm* (Herndon: The International Institute Of Islamic Thought, 1987) h. 122-129

[58]Muhammad Abû Zahrah, *Tarikh al-Madzâhib al-Islâmiyah Fî al-Siyâsah wa al-'Aqâid wa Tarikh al-Madzâhib* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî) volume I, h. 2; Musṯafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah Wa MakânatuhâFi al-Tasyri' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2006) h. 68

[59]Jabir Tâha Fayyad al- 'Alwânî, *Adab al-Ikhtilâf...,* h. 103; Huzaimah T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan...,* h. 71; Al-Dzahabî, *Siyar A'lâm al-Nubala'...,* volume VIII, h. 454

3. Madzhab Imâm al-Auzâ'î Abû Amru Abdurrahman bin Amru bin Muhammad, wafat pada tahun 157 H
4. Madzhab Imâm Sufyân bin Sa'îd bin Masrûq al-Tsaurî, wafat pada tahun 160 H
5. Madzhab Imâm al-Laits bin Sa'ad, wafat pada tahun 175 H
6. Madzhab Imâm Mâlik bin Anas al-Asbâhî, wafat pada tahun 179 H
7. Madzhab Imâm Sufyan bin Uyainah, wafat pada tahun 198 H
8. Madzhab Imâm Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, wafat pada tahun 204 H
9. Madzhab Imâm Ahmad bin Hanbal, wafat pada tahun 241 H

Dari sembilan madzhab diatas, para Imâm yang madzhabnya mengakar dan bertahan sampai hari ini serta mendapat pengikut yang banyak di berbagai Negara adalah empat tokoh terkemuka yaitu Abû Hanîfah, Mâlik bin Anas, al-Syâfi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Pola pemikiran mereka menurut jumhur ulama menjadi poros penentuan fikih dan fatwa. Adapun madzhab yang lain kurang berkembang karena karya-karyanya tidak dibukukan dan mendapatkan perhatian tersendiri dari murid-murid mereka jika dibandingkan dengan karya madzhab lain.[60]

Disini akan dibahas sedikit mengenai madzhab Hanafî dan al-Syâfi'i untuk mengetahui pengaruhnya terhadap perkembangan kitab *Fath al-Bâri* dan *Umdat al-Qârî*.

Pertama madzhab Hanafî. Pendiri mazhab ini adalah al-Nu'mân bin Tsâbit bin Zutâ.[61] Diahirkan pada masa sahabat, yaitu pada tahun 80 H = 699 M dan wafat pada tahun 150 H bertepatan dengan lahirnya Imâm al-Syâfi'i. Abû Hanîfah adalah seorang mujtahid yang ahli ibadah. Dalam bidang fikih beliau belajar kepada Hammad bin Abû Sulaiman pada awal abad kedua hijriah dan banyak

[60] Huzaimah T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan…,* h. 71

[61] Abû 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-Hâdî al-Maqdisî, *Manâqib al-Aimmah al-Arba'ah* (t. Tp: Dâr al-Muayyid, t. Th) h. 58

belajar pada ulama-ulama Ttabi'in, seperti A<u>t</u>a’ bin Abi Rabah dan Nafi' Maulâ Ibn Umar.[62]

Nama madzhab ini dinisbahkan kepada nama Imâmnya yaitu Abu <u>H</u>anîfah. sehingga ia merupakan nama dari kumpulan-kumpulan pendapat-pendapat yang berasal dari Imâm Abu Hanifah dan murid-muridnya serta pendapat-pendapat yang berasal dari para pengganti mereka sebagai perincian dan perluasan pemikiran yang telah digariskan oleh mereka. Semuanya merupakan hasil cara dan metode ijtihad ulama-ulama Irak –Ahl al-Ra'yi– sehingga disebut juga mazhab Ahl al-Ra'yi.[63]

Dasar-dasar yang dipakai dalam penggalian hukum terdiri dari tujuh pokok, yaitu al-Qur'an, <u>h</u>adîts, qaul <u>s</u>a<u>h</u>âbî, qiyas, al-isti<u>h</u>sân, ijma' dan Urf. Imâm Abû Hanifah menggunakan metode tersendiri dalam istinba<u>t</u> hukum yang berbeda jelas dengan tiga imâm madzhab lainya. Diantara contoh kaidah pendukung madzhab <u>H</u>anafî adalah: pertama, kepastian penunjukan sebuah ma’na lafaz yang umum seperti halnya kepastian penunjukan ma’na lafa<u>z</u> yang khusus. Kedua, pendapat seorang sahabat yang berbeda dengan dalil umum merupakan takhsisi terhadapnya. Ketiga, benyaknya orang yang meriwayatkan sebuah riwayat tidak menunjukan bahwa riwayat tersebut kuat. Keempat, tidak boleh mengambil kesimpulan hukum dari syarah atau sifat yang ada dalam sebuah teks dalil. Kelima, tidak menerima hadîts ahad yang memuat larangan atau keharusan tertentu sedangkan kondisi memaksa untuk melanggarnya. Keenam,

---

[62] Abdul Halîm al-Jundî, Abû Hanîfah *Ba<u>t</u>al al-<u>H</u>urriyyah wa al-Tasâmuh Fî al-Islâm* (Kairo: al-Majlis al-A’lâ Li al-Syuun al-Islâmiyyah, 1966) h. 9-10; al-Suyû<u>t</u>î, *Tabaqât al-Huffâz*..., volume I, h. 13; al-Dzahabî, *Siyâr A’lâm al-Nubala’*..., volume VI, h. 390; Ali bin Hibatullah bin Abî Nasr bin Mâkûlâ, *al-Ikmâl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1411 H) volume III, h. 3; al-Khatib al-Baghdâdî, *Târikh Baghdâd* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t. Th) volume XIII, h. 323; Yusuf bin Zakî Abdurrahmân Abû al-Hajjâj al-Mizzî, *Tahdzîb al-Kamâl* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1980) volume XXIX, h. 417; Abû Abdillah Muhammad bin Ahmad Abd al-Hâdî al-Maqdisî, *Manâqib al-Imâm al-Arba’ah* (Dâr al-Muayyad, t. Th) h. 58-59; Wahbî Sulaimân Ghâwuî, *Abû Hanîfah al-Nu’mân* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1999) h. 47

[63] Abdul Halîm al-Jundî, Abû Hanîfah *Ba<u>t</u>al al-<u>H</u>urriyyah*..., h. 160

mendahulukan qiyas jâlî daripada khabar ahad yang bertentangan denganya. Ketujuh, boleh mengambil hukum melalui istihsân dan meninggalkan qiyas jika situasi mendesak.[64]

Lewat murid, karya-karyanya, serta pengaruh kekuasaan kekhalifahan, madzhab Hanafî berkembang dan berpengaruh besar dalam dunia Islam khususnya yang beraliran sunni. pengikutnya tersebar di Irak, kemudian ke negara-negara Islam bagian Timur. Dan sekarang ini madzhab Hanafî merupakan mazhab resmi di Mesir, Turki, Syiria dan Libanon, mazhab ini juga dianut sebagian besar penduduk Afganistan, Pakistan, Turkistan, Muslimin India dan Tion.

Kedua, madzhab Syâfi'î. Pendiri madzhab ini adalah Abû 'Abdillah Muhammad Ibn Idrîs Ibn al-Abbâs Ibn 'Utsmân Ibn Syâfi' Ibn al-Sâib Ibn 'Ubayd Ibn Abd Yazîd Ibn Hâsyim ibn al-Muththalib ibn Abd Manâf kakek dari kakek Nabi Muhammad saw. Nasab Imam Syafi'i bertemu dengan Nabi Muhammad saw pada Abd Manâf. Imam Syafi'i dilahirkan di Gazah –salah satu kota di Palestina– pada hari Jum'at bulan Rajab tahun 150 H (767 M).[65]

Imam Syâfi'î pernah menuntut ilmu kepada Imam Malik di Madînah serta murid Imam Abû Hanîfah di Irak yaitu Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibânî. Oleh karena itu, dalam dirinya terhimpun pengetahuan fikih *ashâb al-hadîts* dan fikih *ashâb al-ra'yi*.

Seluruh kaidah istinbat hukum madzhab Imâm Syâfi'î secara global tertuang dalam manuskrip ushul fikihnya yang dikenal al-Risâlah, buku tersebut sekaligus dianggap sebagai buku pertama dalam bidang ushûl fikih. Imâm Syâfi'î

---

[64] M. Yusuf Farûqi, *Development Of Usûl al-Fiqh* (New Delhi: Adam Publishers&Distributors, 2007) Tâha Jabir Fayyad al-'Alwânî, *Adab al-Ikhtilâf* ..., h. 106-107; Wahbî Sulaimân Ghâwuî, *Abû Hanîfah*..., h. 129-131

[65] Al-Suyutî, *Tabaqât*…, volume I, h. 28; Abû Ishâq al-Syairâzî, *Tabaqât al-Fuqaha'* (Beirut: Dâr al-Râid al-'Arabî, 1970) volume I, h. 71; al-Dzahabî, *Siyâr A'lâm*..., volume X, h. 5; Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *al-Târikh al-Kabîr* (Beirut: Dar al-Fikr, t. Th) volume I, h. 42

mengatakan dasar pokok hukum adalah al-Qur'an dan sunnah. Jika dalil tidak ditemukan dalam keduanya, maka dilakukan qiyas terhadap keduanya. Jika sebuah hadîts sampai kepada Rasulullah dan isnadnya sahîh, maka itulah yang dipegang. Ijma' lebih besar penggunaanya dibandingkan khabar ahâd. Tahap pertama dalam memahami hadîts adalah dengan melihat ma'na dzahirnya, jika ma'na hadîts menunjukan arti ganda, maka yang lebih diutamakan adalah yang lebih dekat dengan ma'na dzahirnya. Jika terdapat beberapa hadîts dalam satu tema dan ma'nanya berbeda maka yang diambil adalah hadîts yang sanadnya sahîh. Hadîts mursal tidak boleh dijadikan dasar kecuali mursal Sa'id bin al-Musayyab. Imâm Syâfi'î tidak mensyaratkan sebuah hadîts harus masyhur[66] jika berkenaan dengan hal-hal yang mendesak, berbeda dengan Abû Hanîfah yang mensyaratkan harus masyhur. Ia juga berbeda dengan Imâm Abû Hanîfah dalam penggunaan istihsân[67], Imâm Syâfi'i menolak keras penggunaanya. Selain itu, ia juga menolak penggunaan maslahah mursalah[68] serta qiyas yang tidak

[66]Hadîts masyhûr adalah hadîts yang diriwayatkan oleh tiga orang rawi atau lebih atau hadîts yang pada setiap tingkatan diriwayatkan oleh tiga orang rawi atau lebih namun tidak mencapai derajat mutawatir. Dinamakan masyhur karena terkenalnya hadîts tersebut. *Hadîts masyhur* sendiri masih terbagi lagi menjadi tiga macam, yaitu masyhur di kalangan para muhadditsin dan golongannya; masyhur di kalangan ahli-ahli ilmu tertentu dan masyhur dikalangan orang umum. Lihat Muhammad bin 'Abdurrahmân bin Muhammad bin Abî Bakr bin Utsmân bin Muhammad al-Sakhawî, *al-Taudîh al-Abhar Li Tadzkirah Ibn al-Mulqîn Fî 'Ilm al-Atsar* (t. Tp: Maktabah Adwa' al-Salaf, 1998) cetakan pertama, volume I, h. 49; Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd*..., volume I, h. 409

[67]Istihsân menurut bahasa adalah menganggap sesuatu baik. Sedangkan menurut istilah, istihsan adalah berpalingnya seorang mujtahid dari tuntunan qiyas jâlî kepada tuntunan qiyas yang khâfî atau dari hukum kullî kepada hukum istitsnâ'î. Lihat Wahbah al-Zuhailî, *Usûl Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986) h. 736; Abdul Wahhâb Khalaf, *Ilmu Usul Fiqh* (Semarang: Taha Putra Group, 1994) h. 110; Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ Min Ilm al-Usûl* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1997) h. 409

[68] Maslahah mursalah yaitu suatu kemaslahatan dimana Syâri' tidak mensyariatkan suatu hukum untuk merealisir kemaslahatan tersebut serta tidak ada dalil yang menunjukan atas pengakuan atau pembatalanya. Sedangkan menurut al-Ghazâlî maslahah yang dimaksud disini adalah sesuatu yang tidak ada dasarnya secara eksplisit, namun ada secara implisit.Lihat Wahbah al-Zuhailî, *Usûl Fiqh*..., h. 757; Abdul Wahhâb Khalaf, *Ilmu Usul*.., h. 116; al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*..., h. 414

berdasarkan pada illat yang tersusun secara jelas.[69] Sebagian besar ulama Syâfi'iyah mengambil istishâb sebagai dalil dalam berhujjah.[70]

Penyebarluasan pemikiran madzhab Syâfi'î berbeda dengan madzhab Hanafî dan madzhab Mâliki yang banyak dipengaruhi oleh kekuasaan kekhalifahan. Pokok pemikiran dan prinsip dasar madzhab Syâfi'î disebarluaskan dan dikembangkan oleh para muridnya yang pertama-tama di Mesir sebagai awal berkembangnya madzhab tersebut.

Banyak negara yang menggunakan Madzhab Syâfi'î sebagai panduan dalam ilmu fikih. Negara-negara tersebut diantaranya adalah Indonesia, Turki, Irak, Syria, Mesir, Somalia, Yaman, Thailand, Singapura, Filipina, dan Sri Lanka. Bahkan Madzhab Syafi'i merupakan madzhab resmi untuk negara Malaysia dan Brunei Darussalam. Di antara madzhab-madzhab tersebut, madzhab Syâfi'î memiliki pengaruh besar terhadap kaum muslim di Indonesia.

Dalam mengambil sebuah madzhab sebagai aliran yang dianut, seseorang memiliki motivasi tertentu. Motivasi secara umum sering diartikan sebagai sesuatu yang ada pada diri seseorang yang dapat mendorong, mengaktifkan, menggerakkan dan mengarahkan perilaku seseorang.[71]

Motivasi yang mendorong manusia untuk melakukan perbuatan dapat digolongkan menjadi tiga bagian, yakni

Pertama, Motivasi fisik –material–. Manusia terdorong untuk melakukan suatu perbuatan karena keinginan untuk mendapatkan imbalan fisik material, misalnya dengan terpenuhinya kebutuhan jasmani, baik berupa barang atau uang. Motivasi seperti ini sangat lemah dan sifatnya sangat sementara. Sangat

---

[69]Tâha Jabir Fayyad al-'Alwânî, *Adab al-Ikhtilâf…*, h. 109-110

[70] Alî bin Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm Fî Usûl al-Ahkâm* (Beirut: Dâr al-Kitâ al-'Arabî, 1404 H) cet. Pertama, volume IV, h. 133

[71]Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan motivasi beragama: pengantar psikologi agama* (Kanisius, 1994) h. 125; Jalaluddin, *Psikologi Agama* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005)

pragmatis. Misalnya orang yang melakukan sesuatu untuk sekadar mendapat makanan guna menutupi rasa lapar, maka ketika sudah kenyang ia akan kehilangan motivasi. Sebaliknya, ia pasti akan kehilangan motivasi untuk melakukan perbuatan yang justru membuat ia lapar, misalnya berpuasa. Apalagi memperjuangkan suatu kebenaran, yang mungkin akan membuatnya menderita. Jadi, motivasi fisik material sekalipun ada dan memang perlu, tapi sulit untuk dikembangkan untuk menjadi pendorong utama bagi manusia dalam berusaha.

Kedua, Motivasi psiko-emosional. Motivasi psiko-emosional akan menggerakkan manusia untuk berbuat karena suatu kondisi kejiwaan yang ingin dimiliki seseorang seperti rasa kebahagiaan, kehormatan, kebanggaan dan sebagainya. Orang sering menyebutnya kepuasan batin. Misalnya, seseorang berani melakukan perlawanan keras terhadap orang yang dinilai telah merusak nama baiknya. Atau berjuang mati-matian dengan mempertaruhkan harta dan jiwa demi menjaga kemerdekaan. Motivasi ini meski lebih kuat namun jika dibandingkan dengan motivasi fisik – material masih lemah dan sementara sifatnya.

Ketiga, Motivasi spiritual atau ruhiyah. Inilah motivasi terkuat yang terdapat pada diri manusia. Motivasi ini dibangun oleh kesadaran seorang dalam hubungannya dengan Tuhanya. Memilih dan mengambil hal-hal yang berhubungan dengan keagamaan untuk diaplikasikan dalam kehidupan dalam kehidupan sehari-hari.

Sebelum mengetahui tentang perkembangan syarah, terlebih dahulu kita ketahui pengertian syarah, metode sampai perkembangan kitab syarah. Syarah berasal dari bahasa Arab شرح– يشرح– شرحا yang berarti menjelaskan, menafsirkan, menyingkap, menerangkan, memperluas, membuka, menguraikan atau mengulas. Kata syarah digunakan dalam penjelasan terhadap sesuatu yang

dijadikan objek studi di segala bidang pengetahuan yang kemudian disebut pula dengan *hâsyiyah*. Sementara istilah serupa secara khusus dalam al-Qur'an dikenal dengan istilah tafsir atau interpretasi. Dengan demikian, maka syarah dan tafsir memiliki pengertian dan fungsi yang sama yaitu menjelaskan.[72]

Istilah syarah hadîts yang kita kenal sekarang ini merupakan proses transformatif dari *fiqh al-hadîts* sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad Tâhir al-Jawâbî bahwa permulaan ilmu ini sangat terbatas, kemudian secara berangsur meluas hingga terkenal dan sampai kepada kita dengan sebutan syarah hadîts.[73] Disamping itu, syarah hadîts yang kita kenal saat ini lebih bersifat konkrit operasional yaitu berwujud tulisan dalam beberapa kitab yang berisi penjelasan ulama dari hasil pemahaman terhadap suatu hadîts. Sementara fiqh al-hadîts lebih bersifat konseptual atau sarana untuk memberikan penjelasan terhadap suatu hadîts.

Terjadinya transformasi dari fiqh al-hadîts menjadi syarah hadîts dapat dilihat dalam perjalanan syarah hadîts yang secara garis besar dapat dibagi menjadi dua bahasan: pertama masa awal syarah hadîts hingga masa pembukuan hadîts. Kedua, masa perkembangan syarah hadîts sejak pembukuan hingga masa-masa selanjutnya.

Pembicaraan tentang syarah hadîts tidak dapat terlepas dari sejarah hadîts[74] sendiri. Diantara periode tersebut, disebutkan adanya *asru al-syarh* atau masa pensyarahan.

---

[72] Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab...*, volume II, h. 497

[73] Muhammad Tâhir al-Jawâbi, *Juhûd al-Muhadditsîn Fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabawî al-Syarîf* (Muassasah al-Karîmî bi Abdillah, t.th) h. 128; al-Hâkim Abû Abdillah al-Naisâburî, Ma'rifat Ulum al-Hadîts (Kairo: Dâr al-Mutanabbî, t. Th) h, 63

[74] Para ulama berbeda pendapat tentang periodesasi sejarah hadîts. Ada yang membagi menjadi tiga periode, ada yang membaginya menjadi lima dan ada yang membagi menjadi tujuh periode. Adapun yang membagi menjadi tujuh periode adalah

Peride I : Asru al-wahyi wa al-takwîn (masa Rasulullah)

Periode II : Asru al-tasabbut wa al-iqlâl min al-riwâyah (hadîts masa khulafa al-rasyidîn)

Pada periode Rasulullah, apa yang disebut sebagai syarah hadîts tidak secara tegas berdiri sendiri diluar hadîts Nabi, mengingat penjelasan Rasulullah terhadap sunnahnya terdapat dalam rangkaian hadîts itu sendiri atau berdiri sendiri dalam bentuk hadîts juga.

Pada periode Khulafa' al-Râsyidîn hadîts Nabi tetap dipelihara melalui hafalan serta tulisan dari beberapa ulama. Bahkan para sahabat selalu mempraktekan dalam kehidupan sehari-hari.[75] Pada masa ini, syarah hadîts belum memiliki bentuk tersendiri, artinya apa yang menjadi penjelasan sahabat terhadap hadîts Nabi belum dinamakan syarah melainkan *atsar* karena apa yang menjadi penjelasan para sahabat disandarkan kepada Rasulullah juga.

Selanjutnya pada masa pembukuan, atas desakan khalifah Umar bin Abdul Aziz para ulama berlomba-lomba mencari, mengumpulkan dan menuliskan hadîts dalam sebuah kitab. Hal ini bukan berarti penulisan hadîts belum ada sama sekali, akan tetapi masa ini disepakati ulama hadîts sebagai masa resmi perintah penulisan hadîts.[76]

Seiring dengan pembukuan kitab hadîts ini pula, syarah hadîts yang berkembang sebelumnya merupakan tradisi lisan yang disampaikan oleh guru-guru hadîts kepada muridnya, mulai mengambil bentuk syarah hadîts secara tertulis terhadap suatu kitab hadîts yang ada. Terdapat data yang mengemukakan

---

Periode III: Asru intisyâr al-riwâyah (hadîts pasca khulafa al-râsyidîn hingga akhir abad pertama H)

Peiode IV : Asru al-kitâbah wa al-tadwîn (hadîts abad kedua Hijriah)

Peiode V : Asru al-tajrîd wa al-tashîh wa al-tanqîh (hadîts abad ke tiga Hijriah)

Peiode VI : Asru al-tahdzîb, al-tartîb, al-istidrâk wa jam'u al-khâs (masa penelitian, penertiban dan pengumpulan hadîts-hadîts khusus)

Peiode VII: Asru al-syarah, al-jam'i, al-takhrîj wa al-bahts an al-zawâid (masa pensyarahan, pengumpulan hadîts, takhrij dan pembahsan hadîts tambahan. Lihat M. Hasbi al-Siddîqî, *Sejarah Perkembangan Hadîts* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973) h. 8-9

[75] M. M. Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsun : Inâyah al-Ummah al-Islâmiyah Bi al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. Th) h. 122-124

[76] M. M A'zamî, *Hadîts Nabi dan Sejarah Kodifikasinya* terj Mustafa Ali Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994) h. 132-440

adanya syarah terhadap kitab al-*Muwatta’* karya Imam Mâlik –yang dianggap sebagai kitab hadîts yang pertama dibukukan–. Salah satunya adalah karya Abdullah bin Nâfi’ (w. 186 H) dengan karyanya *Tafsîr Ilâ al-Muwatta’*.[77]

Secara umum, dalam pembahasan sejarah awal syarah hadîts ini ditandai dengan adanya embrio penulisan kitab syarah hadîts. Dr Utsmân al-Kasyît dalam bukunya mengemukakan beberapa metode pengajaran hadîts beserta syarahnya pada masa awal[78]:

a. *Al-syarah al-tafsîlî*, dimana guru membacakan hadîts kemudian berhenti untuk menerangkan segala yang berkaitan dengan sanad maupun matan hadîts secara rinci.
b. *Al-syarh al-wasit*, dimana seorang syaikh membacakan hadîts kemudian menjelaskan secukupnya tentang kata-kata yang sulit serta menjelaskan manfaat sanad dan matan hadîts secara global
c. *Al-syarh al-wajîz*, dimana seorang syaikh hanya menjelaskan kata-kata yang sulit dan pokok permasalahanya secara ringkas.
d. *Al-qirâah al-tatâbu’iyah,* dimana seorang syaikh cukup membacakan hadîts pada tema tertentu kemudian diikuti murid tanpa menjelaskan isi hadîtsnya.

Sebagaimana diungkapkan dalam sejarah awal syarah hadîts, tampak bahwasanya syarah hadîts belum memiliki spesifikasi khusus. Seiring dengan masa pembukuan hadîts abad ke-2 H, syarah masih bercampur dengan fatwa dan perkataan sahabat.

Pada abad ke-3 H, para ulama berupaya menyusun kitab hadîts yang lebih sistematis dan kritis. Sejak masa pembukuan hadîts hingga masa ini, perkembangan syarah bukan berarti sama sekali kosong. Ditemukan syarah

---

[77] Muhammad Zakariya al-Kandahlawî, *Aujâz al-Masâlik Ilâ Muwatta’ Mâlik* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th) Volume I, h. 45-55

[78] Muhammad Utsmân al-Khasyît, *Mafatîh Ulûm al-Hadîts Wa Turûq Takhrîjih* (Kairo: Maktabah al-Qur’an, t. Th) h. 19-20

terhadap hadîts-hadîts *Sahîh al-Bukhârî* diantaranya *A'lâm al-Sunan* karya Abû Sulaimân Ahmad bin Ibrâhim bin Khattâbî (w. 388 H) selain itu ia juga menulis syarah Sunan Abû Dâwûd dengan nama *Ma'âlim al-Sunan*.[79]

Pada masa berikutnya yaitu masa penelitian, penertiban dan pengumpulan hadîts-hadîts khusus muncul syarah hadîts karya al-Batalyûsî (444-521 H) dengan nama *al-Muqtabis*, dan beberapa kitab syarah lainya namun belum begitu banyak dibandingkan era berikutnya[80] pada saat Ibn Hajar dan al-'Ainî hidup.

Pada tahun 656 H, berkembang kitab-kitab syarah hadîts yang tidak terhitung banyaknya. Para ulama tidak lagi difokuskan sistematisasi, penelitian dan penambahan-penambahan sehingga mereka bisa lebih berkonsentrasi terhadap pensyarahan hadîts-hadîts yang ada. Diantara kitab syarah pada masa ini dan masa-masa selanjutnya adalah syarah terhadap kitab Muwatta' Imâm Mâlik yaitu *Kasyf al-Ghita' Fî Syarah Mukhtasar al-Muwatta'* karya Abû Muhammad bin Abî al-Qâsim al-Farhûni al-Tûnisî (w. 763 H), *Syarah al-Muwatta'* karya Abû al-Majd 'Uqailî bin 'Atiyyah (w. 608 H), dan syarah lainya.[81]

Selain kitab *al-Muwatta'*, kitab *Sâhîh al-Bukhârî* sebagai kitab yang dianggap paling sahîh oleh sebagian besar ulama banyak yang mencoba untuk menulis syarah terhadapnya. Diantara syarah *Sâhîh al-Bukhârî* adalah *al-Kawâkib al-Durar Fî Syarah Sâhîh al-Bukhârî* karya Muhammad bin Yûsuf bin Ali al-Kirmânî (w. 786 H), *Irsyâd al-Sârî Syarah Sahîh al-Bukhârî* karya al-Qastalânî (w. 923 H), *Fath al-Bârî Bi Syarah Sahîh al-Bukhârî* karya Ibn Hajar al-Asqalânî

---

[79] Muhammad bin Ismâ'îl al-San'ânî, *Taudîh al-Afkâr Lima'ânî Tanqîh al-Anzâr* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th) h. 52, 61

[80] Muhammad Zakariya al-Kandahlawî, *Aujâz al-Masâlik...*, Volume I, h. 45-55; M. M. Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsun : Inâyah al-Ummah al-Islâmiyah...*, h. 122-124

[81] Muhammad Zakariya al-Kandahlawî, *Aujâz al-Masâlik...*, Volume I, h. 45-55

(w. 852 H), *Umdat al-Qârî* karya Badr al- Dîn al-Ainî (w. 855 H)[82], serta syarah kitab-kitab lainya.

Melalui murid masing-masing ulama tersebut, kitab-kitab syarah berkembang pesat di seluruh negara terutama negara yang mayoritas penduduknya menganut agama Islam seperti di Indonesia, terutama ketika penduduknya mulai memberikan perhatian terhadap kajian hadîts.

Dilihat dari pengertian syarah yang memiliki arti menjelaskan, menjabarkan dan menerangkan, syarah tidak dapat dipisahkan dari tafsir atau ta'wil karena pada hakikatnya ketiganya adalah upaya untuk mengungkap makna melalui penjelasan dan penjabaran. Seperti halnya tafsir, syarah hadîts juga memiliki kedudukan yang sangat penting dalam ilmu hadîts. Kedudukan tersebut dapat dilihat dari hubungan fungsionalsyarah dengan pemahaman hadîts. Artinya syarah terhadap suatu hadîts dapat memperjelas arti arti kata dan kalimat dengan menyajikan penjelasan kebahasaan dan juga dapat berfungsi menerangkan serta merinci kandungan makna, istinbat hukum dari hadîts, bahkan menerangkan sanad serta kriteria kesahihan hadîts.

Kitab-kitab syarah hadîts –terutama yang menggunakan metode analitis dan komparatif– berisi penjelasan dan komentar tentang permasalahan hadîts yang disyarahi baik menyangkut kritik sanad ataupun matan. Oleh karena itu kitab syarah juga merambah wilayah ilmu hadîts, bahkan lebih dari itu syarah memiliki peran besar dalam fiqh hadîts.

Dari beberapa kitab syarah hadîts yang ada hingga saat ini, terdapat beragam metode pensyarahan. Ulama hadîts belum banyak yang berkonsentrasi terhadap kajian metodologi pensyarahan hadîts, berbeda dengan ulama Tafsir yang telah mengklasifikasikan metode penafsiran ke dalam tiga metode, antara lain *tahlîlî*,

[82] M. M Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnah: Kutub al-Sittah* (Kairo: Majma' Buhuts al-Islâmiyyah, 1969) h. 74-78

maudû'î dan muqâran.[83] Begitu juga dengan pendekatan tafsir, terdapat dua macam, antara lain *bi al-ra'yi* dan *bi al-ma'tsûr*,[84] dan berbagai corak penafsiran seperti corak teologi, kebahasaan, hukum, tasawuf, ilmî dan lain sebagainya.[85]

Tentang metode syarah, ada beberapa sumber yang telah menyebutkan baik secara langsung maupun tidak tentang hal tersebut, antara lain:

a. Dr. Utsmân al-Khasyît dalam bukunya *Mafâtih Ulûm al-Hadîts* telah mengemukakan metode pengajaran syarah hadîts oleh syaikh kepada muridnya yang telah dijelaskan pada pembahasan lalu.

b. Al-Mubârakfûrî dalam mukaddimah kitab syarahnya *Tuhfat al-Ahwâdzî* mengelompokan kitab syarah hadîts menjadi tiga, antara lain: pertama, al-syarh bi qâla aqûlû yaitu kitab syarah hadîts yang susunan kitabnya mengemukakan terlebih dahulu matan hadîts, kemudian pensyarah memberikan keterangan atas matan tersebut secara langsung. Kedua, al-syarh biqaulihî yaitu kitab syarah hadîts yang matanya dituliskan secara sempurna, kemudian pada tepi garis atau bawah garis pensyarah memberikan keterangan kata-kata tertentu. Ketiga, al-syarh mazjan au mamzûj yaitu kitab syarah hadîts yang susunanya bercampur menjadi satu antara matan dan syarahnya. Hanya saja keduanya dibedakan satu dengan lainya melalui istilah-istilah seperti mîm untuk matan dan syîn untuk syarah atau disusun seperti biasa hanya diberi catatan kaki seperti kebanyakan syarah mutaakhirîn.

c. Sebagian besar ulama hadîts secara personal telah menyebutkan langkah-langakah pensyarahan dalam kitab mereka masing-masing.

---

[83]Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Metode Tafsir Maudû'î,* terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Rajawali press, 1994) h. 11; Mani' Abd Halim Mahmud, *Metode Tafsîr: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir* terj. Faisal Saleh dan Syahdianor (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006)

[84]M Qurays Syihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan masyarakat* (Bandung: Mizan, 1993) h. 83-87

[85]Mustâfâ al-Sâwî al-Juwainî, *Manâhij Fî al-Tafsîr* (Iskandariyah: Dâr al-Ma'ârif, t. th) h. 124

Sedangkan metode-metode syarah hadîts yang berkembang adalah:

a. Metode/Aliran tahlîlî

Metode syarah tahlîlî adalah aliran syarah yang menjelaskan hadîts-hadîts Nabi dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam hadîts serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan kecenderungan dan keahlian pensyarah.[86] Dalam kitabnya, Fahd al-Rûmi menjelaskan maksud dari aliran tahlîlî adalah metode atau cara yang dipakai oleh pensyarah dengan mensyarah secara lengkap sesuai urutan surat atau hadîts serta menjelaskan segala sesuatu yang berkaitan dengan nas baik dari segi makna, balaghah yang terkandung di dalamnya, asbâb al-wurûd, hukum-hukum dan lain sebagainya.[87]

Dalam menyajikan penjelasan atau syarah, seorang pensyarah hadîts mengikuti sistematika sesuai dengan urutan hadîts yang terdapat dalam sebuah kitab hadîts. Pensyarah memulai penjelasanya kalimat demi kalimat, hadîts demi hadîts secara berurutan. Uraian tersebut mencakup beberapa aspek yang terkandung dalam hadîts seperti kosakata, asbâb wurûd, kaitan dengan hadîts lain, pendapat-penmdapat yang beredar sekitar pemahaman hadîts baik dari sahabat, tabiin maupun ulama hadîts.

Pensyarahan yang mengikuti aliran tahlilî dapat berbentuk ma'tsur atau ra'yi. Syarah yang berbentuk ma'tsur ditandai dengan banyak didominasinya riwayat-riwayat dari sahabat, tabi'in tabi' al-tabi'in atau ulama hadîts dalam

---

[86] Abd al-Hayy al-Farmâwi, *al-Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Maudû'î* (t.tp.: Matba'ah al-Hadârah al-'Arabiyyah, 1977) h. 24

[87] Fahd bin *Abdurrahmân* bin Sulaiman al-Rûmî, *Buhûts Fî Usûl al-Tafsîr Wa Manâhijuhu* (t. tp: Maktabah al-Taubah, 1419 H) h. 57

penjelasan terhadap hadîts yang disyarahi. Adapun syarah yang berbentuk ra'yi banyak didominasi oleh pemikiran rasional pensyarahnya.[88]

Jika kitab-kitab syarah yang menggunakan aliran tahlîlî dicermati, baik yang berbentuk ma'tsur maupun ra'yi maka ciri-ciri pensyarahan yang dilakukan mengikuti pola menjelaskan makna yang terkandung dalam hadîts secara komprehensif dan menyeluruh. Dalam melakukan pensyarahan hadîts dijelaskan kata demi kata kalimat demi kalimat secara berurutan serta tidak terlewatkan. Selain itu pensyarah juga menjelaskan asbâb wurûd al-hadîts jika ada, dipaparkan juga pemahaman-pemahaman yang pernah ada dari berbagai disiplin ilmu seperti teologi, fikih, bahasa, sastra dan lain sebagainya. Disamping itu dijelaskan juga kaitan antara hadîts yang satu dengan hadîts yang lain. Terkadang syarah yang menggunakan metode ini diwarnai juga oleh kecenderungan dan keberpihakan pensyarah pada suatu madzhab.

Syarah tahlîlî memiliki beberapa kelebihan diantaranya: pertama, ruang lingkup pembahasan yang sangat luas. Metode analitis memiliki ruang lingkup yang sangat luas karena dapat mencakup beberapa aspek yaitu kata, frasa, kalimat, asbâb wurûd, munasabah dan lain sebagainya. Kedua, memuat berbagai ide dan gagasan. Syarah yang menganut aliran tahlîlî akan memberikan kesempatan yang sangat luas kepada pensyarah untuk menuangkan sebanyak mungkin ide serta gagasan yang pernah dikemukakan oleh para ulama. Hal tersebut merupakan kelebihan yang tidak dimiliki oleh metode lainya.

Selain memiliki banyak kelebihan, aliran ini juga memiliki kekurangan, diantaranya: metode ini menjadikan petunjuk hadîts parsial. Syarah tahlîlî menjadikan petunjuk hadîts parsial atau terpecah-pecah terkadang pensyarah

---

[88]Thameem Ushama, *Methodologies Of The Qur'anic Exegesis* (Kuala Lumpur: Pustaka Hayathi, t. th) h. 29-33; Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Maudu'î Pada Masa Kini* (Jakarta: Kalam Mulia, 1990)

memberikan syarah yang berbeda terhadap hadîts yang mirip sehingga terkesan hadîts memberikan pedoman secara tidak utuh. Kedua, melahirkan syarah yang tidak objektif. Tidak sedikit pensyarah yang memakai metode ini dalam pensyarahanya tidak sadar bahwa ia telah mensyarah hadîts secara subjektif, sesuai dengan apa yang diinginkan oleh pensyarah dan terkadang keluar dari kaidah-kaidah yang ada.

Demikian beberapa kekurangan yang dimiliki oleh aliran ini. Namun kekurangan tersebut tidak berarti sesuatu yang negatif sehingga aliran ini dilarang penggunaanya. Namun justru dengan kekurangan tersebut para pensyarah akan lebih hati-hatidalam mengikuti aliran metode tersebut sehingga tidak sampai pada subjektifitas pensyarahan hadîts.

b. Metode/Aliran Ijmâlî

Yang dimaksud dengan aliran syarah ijmâli adalah aliran syarah yang menerangkan hadîts-hadîts sesuai dengan urutan dalam kitab hadîts yang ada secara ringkas namun dapat mempresentasikan makna literal hadîts dengan bahasa yang mudah dimengerti dan dipahami.[89]

Dari segi sistematika pensyarahan, aliran ini tidak jauh berbeda dengan aliran tahlîlî yang menjelaskan hadîts sesuai dengan sistematika dalam kitab hadîts. Selainn itu gaya bahasa yang digunakan juga tidak berbeda jauh dengan gaya bahasa yang digunakan oleh hadîts itu sendiri sehingga bagi pembaca yang tidak mengetahui matan hadîts terkadang sulit membedekan antara matan dan syarah.

Ciri-ciri syarah ijmâli adalah pensyarah langsung melakukan penjelasan hadîts dari awal sampai akhir tanpa perbandingan dan penetapan judul. Pola ini tidak jauh berbeda dengan syarah tahlîlî namun syarah tahlîlî lebih rinci daripada

---

[89] Abd al-Hayy al-Farmâwi, *al-Bidâyah Fî al-Tafsîr...*, h. 26

uraian syarah ijmâli sehingga pensyarah dapat menuangkan banyak ide dan gagasannya. Sebaliknya dalam aliran ijmâli ini, pensyarah tidak memiliki ruang untuk mengemukakan pendapat sebanyak mungkin. Oleh karena itu ciri yang menonjol dalam aliran ini adalah penjelasan umum dan ringkas. Walaupun dalam beberapa hadîts terdapat penjelasan yang agak luas namun tidak seluas syarah tahlîlî.

Syarah hadîts dengan aliran ini memiliki beberapa kelebihan, diantaranya: pertama ringkas dan padat. Syarah yang menggunakan aliran ijmâli ini terasa lebih praktis dan singkat sehingga dapat segera diserap oleh pembacanya. Pola syarah dengan ijmâlî ini snagat berguna bagi orang yang ingin memperoleh pemahaman hadîts secara cepat dalam waktu yang relatif singkat. Adapun aspek sanad dan kritik matan sangat minim keberadaanya. Kedua, bahasa yang digunakan mudah sehingga mudah juga untuk dipahami.

Selain kelebihan diatas, aliran ijmâli ini memiliki beberapa kekurangan diantaranya: pertama, menjadikan petunjuk hadîts bersifat parsial. Hadîts terkadang memiliki kaitan antara satu dengan lainya sehingga merupakan satu kesatuan yang utuh dan tidak terpecah-pecah. Dengan menggabungkan beberapa hadîts maka akan didapati sebuah pemahaman yang menyatu. Kedua, tidak adanya ruang untuk mengemukakan analitis yang memadai. Oleh karena itu, syarah ijmâli tidak dapat diandalkan untuk menganalisis pemahaman secara detail dan rinci.

c. Metode/Aliran Muqârin

Aliran syarah muqârin adalah aliran syarah yang berupaya memahami hadîts dengan cara membandingkan hadîts yang memiliki redaksi sama atau mirip dalam kasus sama atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama serta

membandingkan pendapat ulama di dalamnya.[90] Dari sini dapat kita ketahui bahwa syarah hadîts dengan menggunakan aliran muqârin memiliki cakupan yang sangat luas, tidak hanya membandingkan hadîts dengan hadîts lainya namun membandingkan pendapat ulama dalam mensyarah hadîts.

Kajian perbandingan hadîts dengan hadîts yang lain dalam aliran muqârin tidak terbatas pada perbandingan analisis redaksional –mabâhits lafziyyah– saja, melainkan mancakup perbandingan penilaian periwayat, kandungan makna dari masing-masing hadîts yang diperbandingkan. Dalam membahas perbedaan-perbedaan itu, pensyarah harus meninjau berbagai aspek yang menyebabkan timbulnya perbedaan tersebut seperti sebab munculnya hadîts yang tidak sama, pemakaian kata dan susunanya di dalam hadîts yang berlainan.

Penjelasan syarah muqârin ini dimulai dengan menjelaskan pemakaian kosakata, urutan kata maupun kemiripan redaksi. Jika yang akan diperbandingkan adalah kemiripan redaksi misalnya, maka langkah yang ditempuh adalah mengidentifikasi dan menghimpun hadîts yang redaksinya mirip, membandingkan antara hadîts yang memiliki redaksi hampir sama dalam satu masalah atau masalah yang berbeda, menganalisis perbedaan yang terkandung dalam redaksi yang mirip, membandingkan pendapat para pensyarah tentang hadîts yang dijadikan objek pembahasan.

Syarah muqârin memiliki banyak kelebihan, diantaranya: memberikan wawasan yang relatif lebih luas kepada para pembaca dibandingkan metode yang lain. Kedua, membuka pintu untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain yang terkadang jauh berbeda. Ketiga, pemahaman dengan syarah muqârin ini sangat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat

---

[90] M. Qurays Syihab, *Tafsir al-Qur'an dengan Metode Maudû'î: Beberapa Aspek Ilmiah Tentang al-Qur'an* (Jakarta: PTIQ, 1986) h. 38; Abd al-Hayy al-Farmâwi, *al-Bidâyah Fî al-Tafsîr…,* h. 45-46; Zâhir bin 'Awwâd al-Almâ'î, *Dirâsat Fi al-Tafsîr al-Maudû'î…,* h. 20-21

tentang sebuah hadîts. Keempat, pensyarah disorong untuk mengkaji berbagai hadîts serta pendapat-pendapat para pensyarah lainya. Syarah dengan menggunakan metode ini memberikan nuansa kekayaan karena dapat menampung pendapat dari para ulama sesuai kaidah-kaidah pemahamanya. Selain itu syarah memberikan peluang untuk selalu menghargai pendapat para ulama yang berbeda atau bahkan kontradiktif sehingga dapat lebih membuka sikap toleran serta menghindarkan sikap fanatik terhadap suatu pendapat tertentu.

Selain memiliki beberapa kelebihan, syarah muqârin ini juga memiliki beberapa kekurangan, diantarnya: syarah ini tidak relevan bagi pembaca tingkat pemula karena pembahasan yang dikemukakan terlalu luas sehingga sulit bagi dia untuk menentukan pilihan. Kedua, syarah ini tidak dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang berkembang di tengah masyarakat, karena pensyarah lebih mengedepankan perbandingan daripada pemecahan masalah. Ketiga, syarah ini lebih banyak menelusuri pemahaman yang pernah dikemukakan oleh ulama daripada mengemukakan pendapat baru.[91]

Pembelajaran dan pengembangan hadîts di Indonesia hampir sama dengan pembelajaran tafsir, pada awalnya digunakan sebagai pendukung atau referensi dari amalan-amalan fikih dan tasawuf yang merupakan aplikasi ibadah ritual. Sejalan dengan adanya tradisi masyarakat Islam di Indonesiayang menyimpang dari ajaran Islam, maka banyak ulama yang menekuni hadîts lebih mendalam dan menulis karya dalam bidang tersebut, diantaranya:

Pertama, Nuruddîn al-Ranirî.[92] Ia mengumpulkan hadîts dalam karyanya Hidayat al-Habîb Fî Targhîb wa al-Tarhîb yang diterjemahkan ke dalam bahasa

---

[91] Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005); Abd al-Hayy al-Farmâwi, *al-Bidâyah Fî al-Tafsîr…,* h. 48

[92] Nuruddîn al-Ranirî, Nama lengkapnya, Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji Al-Hamid (atau Al-Syafi'i Al-Asyary Al-Aydarusi Al-Raniri (untuk berikutnya disebut Al-Raniri). la dilahirkan di Ranir (Randir), sebuah kota pelabuhan tua di Pantai Gujarat, sekitar pertengahan kedua abad XVI M. Ibunya seorang keturunan Melayu, sementara ayahnya berasal dari keluarga

melayu. Dalam kitabnya, ia menginterpretasikan hadîts-hadîts dengan ayat al-Qurân untuk mendukung argumen yang ada dalam hadîts.[93]

Kedua, Abd al-Rauf al-Singkili.[94] Ia menulis dua karya dalam bidang hadîts yaitu: penafsiran mengenai hadîts Arba'în karya al-Nawawî yang ditulis atas permintaan Sulatanah Zakiyat al-Dîn, al-Mau'izah al-Badî'ah yaitu sebuah koleksi hadîts Qudsi.

Ketiga, Kiai Mahfûz Termas. Di Jawa kitab *Sahîh al-Bukhârî* mungkin sudah dibaca oleh beberapa Kiai namun tidak diajarkan secara meluas, kemudian ia mengajarkanya secara luas dan menyusun kitab hadîts dengan judul Manhaj Dzawî al-Nazar.

Keempat, Hasyim Asy'arî, ia membawa tradisi kitab hadîts *Sahîh al-Bukhârî* di Indonesia sehingga pesantrenya menjadi pondok hadîts paling terkenal di Jawa. Ia mengarang kitab hadîts Arba'în, al-Risâlah al-Jâmi'ah dan al-Nûr al-Mubîn Fî Mahâbati Sayyid al-Mursalîn.[95]

Berkaitan dengan penyebaran kitab hadîts, perhatian yang besar terhadap hadîts di Indonesia telah berkembang pada abad ke-20 ditandai dengan adanya kitab-kitab hadîts yang dijadikan bahan ajar kurikulum di surau, madrasah dan

---

imigran Hadhramaut (Al-Attas: 1199 M). Seperti ketidakpastian tahun kelahiran, asal usul keturunan Al-Raniri pun memuat dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, nenek moyangnya adalah keluarga Al-Hamid dari Zuhra (salah satu dari sepuluh keluarga Quraisy). Sementara kemungkinan yang lain Al-Raniri dinisbatkan pada Al-Humayd, orang yang sering dikaitkan dengan Abu Bakr 'Abd Allah b. Zubair Al-As'adi Al-Humaydi, seorang mufti Makkah dan murid termasyhur Al-Syâfi'i. Lihat al-Attas, S. M. N., *Raniry and Wujudiyah Of 17th Century Acheh* (Singapore, MBRAS, 1966) h. 12

[93] Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007) h. 298

[94] Abd al-Rauf al-Singkili (Singkel, 1035 H/1615 M-Banda Aceh, 1105 H/1693 M). ulama besar dan tokoh tasawuf dari Aceh yang pertama kali membawa dan mengembangkan Tarekat *syattariah* di Indonesia. Nama aslinya adalah Abdul Rauf al-Fansuri. Ia mengunjungi pusat-pusat pendidikan dan pengajaran agama di sepanjang jalur perjalanan haji antara Yaman dan Mekkah. Ia kemudian bermukim di Mekkah dan Madinah untuk menambah pengetahuan tentang ilmu al-Qur'an, hadis, fiqih, dan tafsir, serta mempelajari tasawuf.

[95] Abdullah bin Yâsin al-Pariswanî, *Ziyât al-Ta'lîqât* (t. Tp: Maktabah al-Turâts al-Islamî, t. Th) h. 6

pesantren. Mahmud Yunus mencatat bahwa pada tahun 1900-1908 kitab hadîts sudah diajarkan di berbagai surau yang menjadi cikal bakal lahirnya madrasah di Sumatera. Kitab-kitab yang diajarkan adalah *Hadîts Arba'in* karya al-Nawawî, *Sahîh al-Bukhârî*, *Sahîh Muslim*, *Fath al-Bârî Bi Syarah Sahîh al-Bukhârî* karya Ibn Hajar al-Asqalânî dan lainya di bidang materi hadîts.[96]

Tidak jauh dari hasil pengamatan Mahmud Yunus, penelitian Martin Van Bruinessen di pesantren-pesantren dan madrasah-madrasah pada beberapa provinsi di Indonesia sampai tahun 1990-an menyebutkan daftar literatur hadîts dan 'ilm mustalah al-hadîts yang lebih lengkap dari sisi penyebaran dan penggunaannya. Di dalamnya terdapat kitab *Sahîh al-Bukhârî* dan syarahnya *Fath al-Bârî*.[97]

Selanjutnya, dilihat dari segi literatur yang digunakan, kurikulum IAIN terutama sejak 1970-an jauh lebih kaya daripada literatur yang digunakan di pesantren dan madrasah. Di bidang ilmu hadîts, literatur tersebut tidak hanya bersentuhan dengan teori kritik hadîts pada tingkat dasar, tetapi sudah pada tingkat lanjutan. Begitu pula, materi hadîtsnya telah menggunakan hampir seluruh kitab hadîts primer dan sekaligus turunannya. Literatur syarah juga menjadi bahan acuan dalam kurikulum ini. Diantara kitab syarah yang digunakan adalah *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar, *Sahîh Muslim syarah al-Nawawî*, *Dalîl al-Fâlihîn* dan kitab lainya.[98]

Bulûgh al-Marâm karya Ibn Hajar diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa oleh Subki Masyhadî, Subul al-Salâm syarah Bulûgh al-Marâm karya Muhammad bin

---

[96] Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1985)

[97] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1420 H/1999 M)

[98] Kurikulum dan Silabus Institut Agama Islam Negeri (SK. Menteri Agama RI No. 97 tahun 1982), Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Jakarta Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1983/1984

Ismâ'îl al-Kahlânî diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh K. H. Bisri Mustafâ. Terdapat juga terjemahan Riyâd al-S̲âlihîn dalam bahasa Jawa oleh Asrori Ahmad. Syaikh Nawawî al-Bantanî menulis kitab h̲adîts Tanqîh al-Qaul –al-H̲adîts Fî Syarh̲ Lubâb al-H̲adîts–

Syarah *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî* telah ada dan berkembang di Indonesia serta dipakai sebagai rujukan penting baik di sekolah, pondok pesantren maupun perguruan tinggi. Namun pada perkembanganya, kitab syarah *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî* yang dipakai dan berkembang di Indonesia hanya *Fath̲ al-Bârî*. Mungkin ada beberapa kalangan yang menggunakan syarah lain seperti *Umdât al-Qârî* –sebagai syarah *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî* yang lengkap lainya– itu sangat sedikit dibandingkan dengan penggunaan *Fath̲ al-Bârî*.

Berikut ini tabel tentang beberapa literatur h̲adîts yang digunakan di Indonesia.[99]

Judul	Penulis
Sahîh al-Bukhârî	Imâm al-Bukhârî
Fath al-Bârî	Ibn Hajar al-'Asqalânî
Sahîh Muslim	Imam Muslim
Syarh Muslim	Muhyiddîn al-Nawawî
Sunan Ibn Mâjah	Imam Ibn Mâjah
Sunan al-Turmudzî	Imam al-Turmudzî
Tuhfat al-Ahwadzî Bi Syarh Jâmi' al-	Al-Mubarakfûrî

[99] Dari beberapa sumber, Asimuni A. Rahman dkk., *Kurikulum (Manhaj al-Dirâsah) Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Fakultas Syariah, 1971); *Sejarah Institut Agama Islam Negeri tahun 1976-1980*, Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Jakarta Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1986; lihat juga hasil *Rumusan Orientasi Pengembangan Kurikulum Sistem Kredit Semester Institut Agama Islam Negeri (IAIN) 20-24 Agustus 1986* di Tugu Bogor (Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1986); *Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Usuluddin* (Direktorat Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1998)

Turmudzî	
Sunan al-Nasâî	Imam al-Nasâî
Sunan Abû Dâwûd	Imam Abû Dâwûd
Al-Lu'lu' wa al-Marjân	Muhammad Fuad 'Abd al-Bâqî
Riyad al-Sâlihîn	Muhyiddîn al-Nawawî
Dalîl al-Fâlihîn	Muhammad bin 'Alan al-Siddiqî
Al-Adab al-Nabawî	Muhammad Abd al-'Azîz al-Khulî
Bulugh al-Marâm	Ibn Hajar al-'Asqalânî
Subul al-Salâm	Muhammad bin Ismâ'îl al-Kahlânî
Ibânat al-Ahkâm	'Ulwi Abbas al-Malikî dan Hasan Sulaiman al-Nûrî
'Aun al-Ma'bûd	Abû al-Tayyin 'Abadî
Nayl al-Awtâr	Muhammad bin 'Alî al-Syaukânî
Al-Jâmi' al-Saghîr	Jalâl al-Dîn al-Suyûtî
Miftâh al-Khitâbah wa al-Wa'd	Muhammad Ahmad al-'Adawî
Mukhtâr al-Ahâdîts al-Nabawiyyah	Ahmad al-Hasyimi Bik
Fiqh al-Sirah	Muhammad al-Ghazâlî
Ma'âlim al-Sunnah	Al-Khattâbî
Ahkam al-Ahkâm	Ibn Daqîq al-'Îd
Al-Hadîts al-Nabawî	Fathurrahmân
Hadîts yang tekstual dan kontekstual	M. Syuhudi Ismail
2002 Mutiara Hadîts	T. M. Hasbi al-Siddiqî
Koleksi hadîts-hadîts hukum	T. M. Hasbi al-Siddiqî
Usûl al-Hadîts	Muhammad 'Ajjâ al-Khatîb
Taisir Mustalah al-Hadîts	Mahmud al-Tahhân
Usûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd	Mahmud al-Tahhân

Ulum al-Hadîts Wa Mustalahuhu	Subhi al-Sâlih
Tadrîb al-Râwî	Jalâl al-Dîn al-Suyutî
Manhaj al-Naqd Fî ‘Ulûm al-Hadîts	Nuruddin ‘Itr
Buhûts Fî Tarîkh al-Sunnah al-Musarrafah	Akram Diya’ al-Amr
Metode Takhrîj Hadîts	Abû Muhammad ‘Abd al-Muhdi
Kitab Ikhtilâf al-Hadîts	Al-Syafi’î
Ilmu Tabaqât al-Muhadditsîn	As’ad tim
Al-Nihâyah Fî Gharîb al-Hadîts	Ibn al-Atsîr
Al-Fâiq Fî Gharîb al-Hadîts	Al-Zamakhsyarî
Asbâb Wurud al-Hadîts	Jalâl al-Dîn al-Suyutî
Ulum al-Hadîts (Muqaddimah Ibn al-Salâh	Ibn al-Salâh
Taudîh al-Afkâr	Muhammad bin Ismâ’îl al-San’ânî
Al-Risâlah al-Mustatrafah	Muhammad bin Ja’far al-Kattânî
Al-Sunnah Qabla al-Tadwîn	Muhammad ‘Ajjâ al-Khatîb
Dirâsat Fî al-Hadîts al-Nabawî	Muhammad Mustafa al-A’damî
Al-Hadîts al-Nabawî	Muhammad al-Sabbâgh
Al-Hadîts wa al-Muhadditsûn	Muhammad Abû Zahw
Miftah al-Sunnah aw Tarîkh Funûn al-Hadîts	‘Abd al-Azîz al-Khulî
Miftâh Kunûz al-Sunnah	A. J. Wensink
Al-Sunnah al-Nabawiyyah Wa Makânatuhâ Fî al-Tasyri’ al-Islâmî	Mustafa al-Sibâ’î
Ma’rifat Ulûm al-Hadîts	Al-Hâkim
Nuzhat al-Nazar	Ibn Hajar al-‘Asqalânî
Al-Maudû’ât	Ibn al-Jauzî

Dari tabel di atas dapat diketahui perkembangan literatur hadîts yang cukup pesat dimulai sejak abad 19 M dengan diajarkanya literatur-literatur tersebut pada lembaga pendidikan baik di madrasah, pondok pesantren maupun masuk ke dalam silabus perguruan tinggi.

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa masuknya Islam ke Indonesia telah dimulai sejak abad ke-7 M dan berkembang pesat pada abad ke 13 M. Sebagaimana dikemukakan oleh sebagian besar peneliti, Islam di Nusantara berasal dari orang-orang yang bermazhab Syafi'i terlepas dari perbedaan teori dari mana pembawa madzhab tersebut. Adapun penyebaran madzhab Syafi'î di wilayah Nusantara tidak terlepas dari kajian kitab-kitabnya baik fikih, hadîts maupun disiplin lainya. Kitab-kitab hadîts yang disebutkan oleh Mahmud Yunus maupun Martin Van Bruinessen menunjukan bahwa perkembangan literatur hadîts telah dimulai sejak abad ke-17.

BAB III

SEKILAS TENTANG *FATH AL-BÂRÎ* DAN *UMDAT AL-QÂRÎ*

A. Sosio Historis Mesir

Ibn Hajar al-'Asqalânî dan Badr al-Dîn al-'Ainî hidup di Mesir antara seperempat akhir abad ke 8 H dan pertengahan awal abad ke 9 H. Pada masa tersebut Mesir diperintah oleh dinasti al-Mamâlik.[100] Mereka memerintah Mesir dan sebagian dunia Islam setelah runtuhnya Dinasti Ayyubiyyah[101] pada tahun 648 H.

Dinasti Mamalik menguasai Mesir dan negara-negara Syam –Palestina, Syiria, Libanon dan Yordania– Hijaz, Yaman dan sebagian jazirah Eufrat.[102]

Dinasti Mamalik berkembang dalam keadaan politik yang lemah karena beberapa faktor diantaranya penguasa-penguasa yang berasal dari golongan budak sehingga tidak memiliki kedudukan yang setara dengan penguasa dari kalangan bangsawan, adanya bahaya-bahaya yang mengancam kaum muslimin seperti tentara salib dan tentara maghul. Hal inilah yang menjadikan dinasti Mamalik berusaha sekuat tenaga memerangi segala ancaman agar kedudukan mereka sebagai penguasa tetap terjaga. Muncul para pahlawan dan pejuang yang berhasil membersihkan tanah Islam dari tentara salib dan maghul.

Selain membersihkan tanah Islam dari ancaman, dinasti Mamalik juga berusaha menghidupkan nilai-nilai Islam dalam pemerintahan mereka, mereka

---

[100] Dinasti Mamalik merupakan golongan budak yang dibawa oleh Sultan Ayyubiyah dengan cara jual beli. Mereka dibebaskan kemudian diberi pendidikan kemiliteran dan menjadi pengawal yang bertugas sebagai pengaman sultan. Ada beberapa hal yang membantu munculnya dinasti al-Mamalik. Mereka berasal dari golongan yang bermacam-macam dari Turki, Jarakisah, Maghul dan Yunani. Lihat Muhammad Kamal Izzaddin, *al-Tarikh wa al-Manhaj al-Tarikhi Li Ibni Hajar*

[101] Nama Ayyubiyyah dinisbatkan kepada pendirinya yaitu Sultan al-Malik al-Nasir Salah al-Din Yusuf bin Ayyub yang memerintah Mesir setelah menaklukan Dinasti Fatimiyyah th 567 H.

[102] Subhi Abdul Mun'im, *al-Syarq al-Islâmî Zaman al-Mamâlik wa al-'Utsmaniyîn* (Kairo: Dâr al-'Araby, t. th) h. 16

berpikir untuk menghidupkan kembali khilafah Islamiyah dan memindahkanya ke Mesir.[103] Tujuan tersebut akhirnya berhasil setelah 3 tahun runtuhnya Baghdad dengan dibaiatnya keturunan al-Abbasi sebagai khalifah bagi umat Islam pada tahun 659 H.[104] Namun jabatan sebagai khalifah hanyalah simbol sedangkan pelaku hukum yang menentukan keputusan adalah sultan. Pemerintahan Dinasti Mamalik bersifat oligarkhi militer. Pada masa Dinasti Mamalik ini hak turun temurun tidak berlaku, siapa yang terkuat dialah yang dipilih menjadi raja.[105]

Pemerintahan Dinasti Mamalik dipimpin oleh seorang sultan. Wilayahnya dibagi menjadi limabelas propinsi. Tiap-tiap propinsi dipimpin oleh seorang Amir. Dalam hak kepemilikan tanah, seluruh wilayah kekuasaan negara dibagi menjadi dua puluh empat bagian. Empat bagian di antaranya menjadi milik sultan, sepuluh bagian menjadi milik Amir dan sepuluh sisanya menjadi milik militer.

Hal yang menonjol pada masa pemerintahan Dinasti Mamalik adalah banyaknya fitnah dan pergolakan yang terjadi terus menerus antar golongan-golongan Mamalik untuk menjadi penguasa. Pergolakan ini terkadang menyebabkan pertumpahan darah, meski demikian para penguasa tetap berusaha menjaga keutuhan Dinasti mereka.[106]

Kondisi sosial masyarakat di Mesir pada masa Dinasti Mamalik dipenuhi dengan gerakan-gerakan, Kairo dan kota-kota besar lainya bersinar dengan kegiatan masyarakatnya, para penguasa memberikan banyak perhatian dengan memperindah kota, membangun tempat-tempat berkumpul bagi masyarakat.

---

[103] Baghdad merupakan pusat khilafah Islamiyah yang runtuh di tangan Tartar dengan terbunuhnya khalifah al-'Abbasi. Sejak saat itu jatuhlah khilafah Islamiyah sampai dihidupkan kembali oleh Dinasti Mamalik di Mesir.

[104] Abû al-Fida' Ismail bin Umar Ibn Katsîr, *Al-Bidayah wa al-Nihayah* (Beirut: Maktabah Ma'ârif, t. Th)

[105] Philip K. Hitti, *The Arabs a Short History*, terj. Usuluddin Hutagalung dan OP Sihombing, Dunia Arab Sejarah Singkat (Bandung: Sumur Bandung, t. th), hal. 228

[106] Sa'id 'Asur, *Al-Ayyubiyyun wa al-Mamalik Fi Misr wa al-Syam*, hal. 213-298; Salih Yusuf Ma'tuq, *Badr al-Din al-'Ainî wa Atsaruhu Fi Ilm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Basyair al-Islamiyah, 1407) hal. 12

Kehidupan sosial masyarakat di Mesir juga memiliki banyak kelebihan dengan diadakanya acara-acara keagamaan, masyarakatnya sangat mengagungkan acara-acara tersebut. Selain acara keagamaan masyarakat juga merayakan pergantian kedudukan sultan, kesembuhan dari sakitnya, ketika sultan mengadakan perjalanan ke luar Kairo atau kembali. Terdapat pula majlis-majlis untuk menghabiskan musim semi dan nyanyian-nyanyian di berbagai kesempatan. Kegiatan-kegiatan ini tidak jarang menimbulkan tersebarnya tempat-tempat kerusakan sehingga terkadang sultan menghukum orang yang menyalahi agama atau adat.[107]

Perbedaan strata sosial sangat tampak pada masa ini, masyarakatnya terbagi menjadi beberapa golongan, yaitu:

1. Golongan Mamalik dan Pemerintah, yang merupakan golongan terkuat dan tertinggi dalam masyarakat.
2. Golongan Ulama seperti hakim, para guru di sekolah-sekolah maupun masjid. Mereka cukup memiliki pengaruh dalam masyarakat, mereka amat disegani dan kata-kata mereka di dengar oleh penguasa.
3. Golongan pedagang dan pekerja. Golongan ini mendapatkan kehidupan yang layak karena Mesir adalah pusat perdagangan yang strategis. Namun mereka tidak bisa membebaskan diri dari pajak tinggi yang ditetapkan oleh penguasa.
4. Golongan petani, buruh, dan pedagang kecil. Mereka adalah golongan terendah dalam lapisan masyarakat. Mereka hidup dengan sangat paspasan bahkan mendekati kekurangan.[108]

Kondisi keagamaan Mesir pada awal pemerintahan Dinasti Mamalik masih banyak terpengaruh oleh Syiah meskipun Dinasti Ayyubiyyah telah berusaha keras menghidupkan aqidah ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah setelah jatuhnya Daulah

---

[107] Salih Yusuf Ma'tuq, *Badr al-Din al-'Ainî wa Atsaruhu*… hal. 13-14
[108] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Taghliq al-Ta'liq* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th)

al-Ubaidiyyah.[109] Akan tetapi penguasa Dinasti Mamalik mengharamkan seluruh madzhab kecuali madzhab sunni yang empat. Selain penganut empat madzhab mereka tidak dapat menduduki jabatan sebagai hakim, pemerintah ataupun guru.

Madzhab Syafi'i merupakan madzhab resmi Dinasti Mamalik, karena Mamalik mengikuti Dinasti Ayyubiyah dalam menyebarkan madzhab al-Syafi'i. Meskipun sultan dalam Dinasti Mamalik telah memilih hakim dari masing-masing madzhab, namun yang menjadi pemimpin tertinggi atau hakim agung berasal dari madzhab Syafi'i. Sedangkan madzhab resmi dalam aqidah adalah madzhab al-Asy'ari. Fenomena keagamaan yang paling nampak pada masa pemerintahan Dinasti Mamalik adalah berkembangnya tasawuf, mensucikan para syaikh, mengamalkan wirid dan mendatangi makam-makam syaikh untuk meminta bantuan. Hanya terdapat golongan kecil para ulama yang mengingkari hal ini, akan tetapi pengingkaran mereka justru menyebabkan bahaya atas diri mereka sendiri.[110]

Fenomena lain pada masa Dinasti ini adalah banyak dari masyarakat yang mengambil berkah dari pembacaan kitab *Sahih al-Bukhâri* sebagai kitab yang paling sahih setelah al-Quran dalam berbagai acara atau sebagai tawasul ketika ada musibah. Adapun pemanfaatan kitab ini dalam hal ilmu, aqidah ataupun perbuatan sangatlah jarang didapatkan.

Dalam bidang keilmuan, Mesir pada masa Dinasti Mamalik mengalami kemajuan yang sangat pesat, berkembang hingga mencapai puncak. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, baik faktor eksternal maupun faktor internal.

[109] Dinisbahkan kepada Bani Ubaidillah bin al-Qaddah, yang menjadi penguasa di Mesir selama duaratus tahun. Mereka mengatakan bahwa mereka adalah keturunan Fatimah al-Zahra sehingga Daulah mereka dikenal dengan nama Daulah Fatimiyah.

[110] Sa'id 'Asur, *Al-Ayyubiyyun wa al-Mamalik*... hal. 353-354; Salih Yusuf Ma'tuq, *Badr al-Din al-'Ainî wa Atsaruhu Fi Ilm al-Hadîts*…hal. 32; al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1405) hal. 14

Diantara faktor eksternal adalah jatuhnya Baghdad sebagai pusat pemerintahan dan ilmu pengetahuan, sehingga orang beralih ke Mesir dan Syam. Sebab lain adalah jatuhnya beberapa kekuasaan Islam di Andalusia sehingga banyak diantara para ulama yang hijrah ke Mesir.[111]

Adapun faktor internal yang melatarbelakangi berkembang pesatnya ilmu pengetahuan di Mesir masa Dinasti Mamalik adalah:

Pertama, rasa tanggungjawab yang dimiliki oleh para ulama setelah kerugian yang sangat besar dalam penyerangan terhadap perpustakaan Islam. Mereka kemudian berlomba-lomba dalam menyusun dan menulis buku.

Kedua, perhatian sultan dan pemerintah terhadap ilmu dan pemiliknya dengan cara memuliakan pemilik ilm, mendahulukan mereka dalam banyak permasalahan serta meminta pendapat mereka dalam berbagai persoalan negara.

Ketiga, banyaknya pusat-pusat ilmu pengetahuan seperti dibangunnya madrasah dan perpustakaan serta dipenuhinya rujukan-rujukan dalam berbagai ilmu pengetahuan.

Faktor-faktor ini pada masa Dinasti Mamalik menghasilkan banyak ulama dan cendekiawan dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan serta berbagai karya baik dalam bidang tafsir, hadîts, fikih, sastra, sejarah, geografi, ilmu falak, pertanian serta ilmu pengetahuan umum lainya.[112]

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa keadaan Mesir dimana *Fath al-Bâri* karya Ibn Hajar al-'Asqalânî dan *Umdat al-Qârî* karya Badr al-Dîn al-'Ainî ditulis sedang mengalami masa kemajuan dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan sedangkan madzhab resmi dinasti Mamalik saat itu adalah Syâfi'î.

---

[111] Sa'id 'Asur, *Al-Ayyubiyyun wa al-Mamalik…* hal. 354, Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Taghliq al-Ta'liq…,* volume 1 hal. 36

[112] Abdul Sattar Syaikh, *Ibn Hajar al-'Asqalânî…* hal. 22-26

B. Kedudukan *Fath al-Bârî* dan *Umdat al-Qârî* diantara Syarah Sahîh al-Bukhâri

Penulis kitab *Fath al-Bârî* Ibn Hajar al-Asqalânî[113] memiliki nama lengkap Syihab al-Din Abu Fadl Ahmad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Ahmad yang dikenal dengan nama Ibn Hajar, al-Kannânî al-Syâfiî al-Misrî. Ibn Hajar lahir pada tanggal 12 Sya'ban tahun 773 H.[114] Ayahnya yaitu Ali bin Muhammad wafat pada tahun 779 H ketika Ibn Hajar berusia 5 tahun, sedangkan ibunya yang bernama Tujar Ibnatu Fakhr Abu Bakar bin al-Syam Muhammad Bin Ibrahim al-Zaftawi wafat sebelum ayahnya. Kakeknya bernama Qatb al-Din Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ali wafat pada tahun 741 H. Ibn Hajar mendapat laqab Syihab al-Din dan gurunya al-Iraqi memberinya kunyah Abu Fadl sedangkan al-'Ala Ibn al-Mahali memberinya kunyah abu al-Abbas.

Mengenai namanya al-Kinani dinisbatkan kepada qabilah kinanah dan al-Asqalani dinisbatkan kepada daerah asqalan. Yaitu daerah yang terletak di syam dekat kota Palestina.[115] Ia lebih dikenal dengan nama Ibn Hajar, mengenai gelar

---

[113] Telah banyak tulisan yang memuat biografi Ibn Hajar, bahkan ia sendiri meunuliskan biografinya di beberapa kitab yang ia susun. Akan tetapi biografi paling lengkap disusun oleh muridnya al-Sakhawi yang ia namakan "*al-Jaw âhir wa al-Durar Fî Tarjamati Syaikh al-Islâm Ibn Hajar*"[113] dalam kitab tersebut al-Sakhawi menuliskan secara rinci biografi Ibn Hajar. Sedangkan kitab lain yang menulis biografi Ibn Hajar diantaranya "*Ibn Hajar al-Asqal âni Amîr al-Mukminîn Fî al-Hadîts*" yang ditulis oleh Abd al-Sattar al-Syaikh. Dalam kitabnya penulis berusaha memberikan gambaran yang lengkap tentang Ibn Hajar pada bagian-bagian yang diperlukan, "*Ibn Hajar al-Asqal âni wa dir â satu musannafâtihi wa manhajihi wa mawâridihi f î kitâbihi al-Isâbah*" yang ditulis oleh Syakir Mahmud Abdul Mun'im. Kitab ini sangat bermanfaat bagi pembaca yang ingin mengetahui banyak tentang kitab-kitab karangan Ibn Hajar, "*al-T ârikh wa al-Manhaj al-T ârikhi Li Ibni Hajar al-Asqalâni*" yang ditulis oleh Muhammad Kamal al-Dîn Izz al-D în. Ia menuliskan biografi Ibn Hajar al-'Asqalânî beserta kritik terhadap hal-hal yang tidak sesuai, di dalamnya juga terdapat perbandingan manhaj kitab tarikh karya Ibn Hajar *Inbâ' al-Ghumar F î anba' al-Umur* dengan kitab tarikh lainya.

[113] Ibn Hajar al--'Asqalânî, *al-Mutâlib al-Aliyah bi al-Zawâid al-Masânid al-Tsamâniyah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.) h. Alif; al-Sakhawî, *al-Dau' al-Lâmi' Li Ahl Qarn al-Tâsi'* (Beirut: Dâr Maktabah al-Hayah, t. Th) h. 36

[114] Ibn Hajar al--'Asqalânî, *al-Mutâlib al-Aliyah...*, h. Alif; al-Sakhawî, *al-Dau' al-Lâmi' Li Ahl Qarn al-Tâsi'* (Beirut: Dâr Maktabah al-Hayah, t. Th) h. 36

[115] Ibn hajar al-'Asqalânî, *al-Isâbah Fî Tamyîz al-Sahâbah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002) h. 92

yang melekat di belakang nama Ahmad bin Ali diperselisihkan oleh beberapa ulama. Menurut al-Sakhawi, gelar Ibn hajar adalah gelar yang merujuk kepada salah satu kakek jauhnya.[116]

Ibn Hajar hidup dalam keadaan yatim piatu. Setelah ayahnya wafat, ia diasuh oleh orang kepercayaan ayahnya bernama Zakî al-Dîn Abu Bakar al-Kharûbî. Ia masuk ke al-Kuttâb[117] pada saat berumur lima tahun dan ia berhasil menghafal al-Quran pada umur sembilan tahun. Ibn Hajar terkenal dengan kecerdasanya, ia pernah menghafal surat Maryam dalam waktu satu malam, pada usia sebelas tahun ia naik haji bersama pengasuhnya dan sempat menjadi Imâm di Bait al-Maqdis.

Pada tahun 785 H Ibn Hajar mulai belajar kitab *Sahîh al-Bukhârî* secara sima' dibawah asuhan Afîf al-Dîn Abdullâh al-Naisâbûrî, kemudian pada tahun 786 H ia juga belajar *Sahîh al-Bukhârî* di bawah asuhan Ali Abd al-Rahmân Ibn Abd al-Wahab Ibn al-Râzin. Pada tahun 793 H Ibn Hajar mempelajari ilmu hadîts secara intensif kepada Zain al-D în al-Irâqî selama 10 tahun yang meliputi sanad, matan rijâl al-hadîts, 'ilal al-hadîts dan lain sebagainya.[118] Pada usia yang relatif muda, ia telah menguasai berbagai ilmu baik dalam bidang sastra, al-Quran, hadîts, sejarah dan lain sebagainya. Beliau juga sangat menguasai ilmu nahwu dan memiliki kemampuan untuk memecahkan berbagai permasalahan dengan mengambil contoh dari al-Quran dan hadîts untuk menguatkan pendapatnya. Terkadang beliau juga melakukan kritik terhadap ulama nahwu.[119]

Ibn Hajar juga seorang faqîh. Dalam mendalami fikih, beliau memiliki metode sendiri yaitu dengan menggabungkan antara fikih dan hadîts. Kedua ilmu

---

[116] Abd al-Sattâr al-Syaikh, al-Hâfiz Ibn Hajar…h. 27; Ibn hajar al-Asqalânî, *al-Nukât 'Ala Kitab Ibn al-Salâh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994) h. 3

[117] Al-Kuttâb adalah tempat kecil dimana anak-anak relajar membaca, menulis dan menghafal al-Quran. Lihat al-Mu'jam al-Wasit (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1393 H)

[118] Ibn hajar al-'Asqalânî, *al-Isâbah Fî Tamyîz al-Sahâbah*...h. 97

[119] Ibn hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*..., volume I, h. 4

ini sangat jarang dikuasai oleh satu orang. Beliau menggabungkan berbagai ilmu untuk melakukan istinbat hukum dari nas Quran atau hadîts.

Sebagai ulama yang terkenal dengan kegigihanya dalam mencari dan menuntut ilmu, ia memiliki lebih dari seratus limapuluh karya yang ia tulis dalam berbagai bidang.[120] Salah satu karya terbesarnya adalah syarah kitab *Sahîh al-Bukhârî*.

Ibn Hajar al-'Asqalânî menamai kitabnya *Fath al-Bârî Bi Syarah Sahîh al-Bukhârî.*[121] Dengan nama inilah kitabnya dikenal baik di kalangan para penuntut ilmu maupun orang awam.

Al-Sakhawî menyebutkan bahwasanya Ibn rajab al-Hanbalî sudah pernah memberi nama kitabnya dengan nama yang sama yaitu *Fath al-Bârî*, namun beliau meninggal dunia sebelum menyempurnakan kitabnya.

Dari pendahuluan yang ditulis oleh Ibn hajar dapat kita simpulkan ada beberapa alasan penulisan kitab *Fath al-Bârî*, diantaranya adalah pentingnya *Sahîh al-Bukhârî* dan menjadi kitab paling sahih dan diterima di kalangan umat Islam. Ibn Hajar juga melihat bahwa *Sahih al-Bukhârî* dengan kedudukanya yang mulia belum ada yang mensyarah dengan syarah yang mendekati sempurna.

Ibn Hajar menyusun kitabnya dalam waktu seperempat abad lebih, yang dimulai pada tahun 817 H sampai 842 H. Ia terus menyempurnakan sampai sebelum wafat. Dalam penulisanya, Ibn Hajar mengikuti manhaj ilmiah. Ia memulai dengan cara imla' selama kurang lebih lima tahun, kemudian ia mengumpulkan para penunutut ilmu satu minggu sekali guna meneliti dan membahas. Ia tidak menulis kecuali telah benar-benar diteliti dan dibahas sehingga kesalahan yang dilakukan dapat diminimalisir. Walaupun agak lambat,

---

[120] Ibn hajar al-'Asqalânî, *al-Isâbah Fî Tamyîz al-Sahâbah*...h. 106

[121] Ibn Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî*... volume I h. 5

namun cara ini membawa maslahah yang sangat besar baik bagi kaum muslimin maupun para peneliti.

Dalam mensyarah *Sahîh al-Bukhârî*, Ibn Hajar menggunakan metode yang sama dengan kitab aslinya yaitu metode tematik –maudu'î– sesuai dengan bab-bab fikih. Dalam mensyarah, ia terlebih dahulu menuliskan nama bab dan hadîtsnya, menyebutkan kesesuaian antara judul bab dengan hadîtsnya jika tidak nampak. Mengeluarkan apa yang berkaitan dengan sanad seperti tambahan, menyingkap yang masih kurang jelas, menyingkap tadlis, mengikuti riwayat sebuah hadîts untuk mengetahui jalan lain, menyambung yang disebutkan oleh Bukhârî mu'allaq[122] ataupun mauquf.[123] Selain itu, ia mengeluarkan apa yang berkaitan dengan matan hadîts, baik itu dari segi bahasa, tambahan-tambahan lafaz, pendapat para ulama yang berkaitan dengan hal yang sedang dibahas dan mentarjih pendapat yang menurutnya paling baik, jika terdapat pengulangan hadîts maka ia akan mengingatkan hal tersebut dan menjelaskan hikmah diulanginya hadîts tersebut.

Fath al-Bârî Bi Syarah Sahîh al-Bukhârî memiliki banyak keistimewaan yang tidak dimiliki oleh syarah al-Bukhârî yang lain, diantaranya: pertama, bersandar pada riwayat Bukhârî yang paling sahih menurut Ibn hajar seperti yang ia sampaikan pada muqaddimah kitabnya,[124] dengan mengisyaratkan perbedaan lafaz hadîts pada riwayat lain serta beberapa kesalahan atau perubahan yang terdapat dalam *Sahîh al-Bukhârî*. Kedua, dalam mensyarah *Sahîh al-Bukhârî* Ibn

---

[122] Muallaq: hadîts yang jatuh rawinya dari awal isnadnya satu orang rawi atau lebih banyak. Bentuknya dapat jatuh seluruh rawi, seperti perkataan al-Bukhârî Rasulullah berkata atau jatuh beberapa orang rawi saja. lihat Ibn Hajar al-Asqalânî, Nuzhat al-Nazar Syarah Nukhbat al-Fikr (Madinah: Maktabah al-'Ilmiyah, t.th) h. 49

[123] Hadîts mauquf adalah hadîts yang disandarkan kepada sahabat baik dari perkataan, perbuatan maupun ketetapan. Lihat Mahmud al-Tahhân, Taisîr Mustâlah al-Hadîts (Iskandaria:Markaz al-Hudâ li al-Dirâsât, 1415 H)

[124] Ibn Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarah Sahîh al-Bukhârî* (Kairo: Maktabah al-Aiman, 2001) volume 1 h. 7

Hajar bersandar pada pengumpulan beberapa jalan riwayat, syawâhid[125] serta riwayat-riwayat lain yang berkaitan dengan isi bab. Terkadang ia juga mentarjih beberapa kemungkinan berdasarkan i'rab kalimat atau ma'nanya. Ketiga, Ibn Hajar sering mengingatkan beberapa kesalahan yang terjadi pada syarah-syarah *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî* sebelumnya, terhadap kitab Mustakhrajât, pengarang kitab rawi-rawi yang terdapat dalam *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî*, atau kitab-kitab lain yang berkaitan dengan *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî*. Keempat, *Fath̲ al-Bârî* mencakup banyak pembahasan ilmiah yang jarang ditemui dalam syarah lainya. Kelima, *Fath al-Bârî* mencakup berbagai corak ilmu pengetahuan, tidak terkecuali buku-buku hadîts dan ilmunya.

Sebagai manusia biasa, Ibn Hajarpun tidak terlepas dari kekurangan dalam menulis kitabnya *Fath̲ al-Bârî* meski kekurangan yang ada tidak sebanding dengan keistimewaan-keistimewaanya. Tidak ada salahnya melihat beberapa komentar ulama tentang kekurangan yang ada di *Fath̲ al-Bârî*. Pertama, terdapat beberapa kekurangan ilmiah yang paling penting dalam bidang aqidah seperti ta'wil beberapa sifat Allah. Ibn hajar menukil pendapat ulama tanpa menyebutkan pendapatnya. Sedangkan di tempat lain ia mengatakan: diam yang dirasa sebagai ketetapan menduduki tempat yang sama seperti ia mengatakan hal tersebut. Kedua terkadang Ibn Hajar mentarjih suatu pendapat namun di tempat lain ia mentarjih pendapat yang sebaliknya.[126] Kemungkinan hal ini disebabkan waktu yang panjang dalam menyusun kitabnya. Ketiga, terkadang ia menuliskan syarah h̲adîts yang terulang –mukarrar– tanpa ada tambahan.

Telah banyak ulama yang mensyarah *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî* sebelum Ibn Hajar maupun setelahnya, akan tetapi para ulama berpendapat bahwa *S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî*

---

[125] Syawâhid jama' dari syâhid yaitu hadîts yang rawinya bersama-sama meriwayatkan suatu hadîts baik lafaz̲ dan ma'nanya atau ma'nanya saja dengan perbedaan pada sahabat. Manfaat mengetahuinya adalah untuk lebih menguatkan h̲adîts dengan banyaknya jalan yang meriwayatkan.

[126] Muhammad Ishâq Kando, *Manhaj al-H̲âfiz̲ Ibn H̲ajar al-'Asqalânî Fi al-Aqîdah Min H̲ilâli Kitâbihi Fath al-Bârî* (Riyad: Maktabah al-Rusyd, t. Th)

belum pernah disyarah seperti syarah Ibn Hajar. Diantaranya perkataan al-Sakhâwî: Syarah *Sahîh al-Bukhârî* yang bernama *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar merupakan syarah yang paling baik, paling bermanfaat dan paling masyhur. Ia juga mengatakan: kalaulah Ibn Hajar tidak memiliki karya lain selain *Fath al-Bârî* maka itu sudah cukup untuk mengetahui tingginya kemampuanya, jika Ibn Khaldûn mengatakan syarah *Sahîh al-Bukhârî* merupakan hutang bagi umat ini, maka *Fath al-Bârî* telah cukup memenuhi hutang tersebut.

Abu Dzar bin al-Burhân al-Halabî mengatakan: al-Hâfiz Ibn Hajar telah mensyarah *Sahîh al-Bukhârî* dengan syarah yang sangat besar, belum pernah ada yang mensyarahnya seperti dia. Jalaluddin al-Suyûtî mengatakan al-Hâfiz Ibn Hajar telah menyusun sebuah kitab yang sangat bermanfaat seperti syarah *al-Bukhârî,* belum pernah ada yang menyusun syarah sepertinya. Mustafâ al-Sibâ'î ketika menyebutkan syarah-syarah *Sahîh al-Bukhârî* mengatakan: *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar merupakan syarah yang terbaik, paling sempurna dan paling terkenal.[127]

Penulis kitab *Umdat al-Qârî* Badr al-Dîn al-'Ainî memiliki nama lengkap Badr al-Dîn Abu Muhammad Ibn Ahmad Ibn Musa Ibn Ahmad Ibn Husain Yusuf Ibn Mahmûd al-Halabî. Lahir pada tanggal 17 Ramadan 762 H di Ainatab. Awalnya keluarga al-'Ainî tinggal di Halb dan pindah ke Aintab karena ayahnya dipercaya menjadi hakim disana dan di negeri inilah al-'Ainî lahir.[128]

Al-'Ainî tumbuh dalam lingkungan yang dipenuhi oleh ilmu, agama dan kebaikan. Ia hafal al-Quran dan mulai menuntut ilmu sejak kecil. Ia dikenal dengan banyak melakukan perjalanan untuk mencari ilmu diantaranya ke Halab pada tahun 783 H, ke Bait al-Muqaddas pada tahun 788 H dan lain sebagainya.

---

[127] Mustafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ Fî al-Tasyri' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2006)

[128] Muhammad Mahmûd Ibn Ahmad al-'Ainî, *al-Bidâyah Fî Syarah al-Hidâyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980)

Al-’Ainî mempelajari ilmu fikih, hadîts maupun ilmu lainya kepada berbagai ulama terkenal. Ia mempelajari ilmu fikih kepada al-Syihâb Ahmad bin al-Khas al-Tarkhi. Dari al-Irâqî ia belajar *Sahîh Muslim*, ia juga mempelajari kutub al-sittah kepada Taqiyyuddin Muhammad bin Muhammad, Musnad al-Dârimi serta kitab-kitab hadîts lainya.[129]

Al-Sakhâwi mengatakan tentang al-’Ainî: ia adalah seorang Imâm yang alim, memiliki ilmu yang sangat luas, mengetahui ilmu saraf, bahasa Arab dan lainya. Seorang hâfiz dalam ilmu sejarah dan bahasa. Abû al-Mahâsin dalam kitabnya al-Minhal al-Sâfî mengatakan: al-’Ainî merupakan ulama yang menguasai berbagai ilmu, seorang mufti, dan memiliki pengetahuan yang luas tentang riwayat. Al-’Ainî termasuk ulama yang ahli dalam bidang bahasa, ia banyak mempelajari bahasa Arab dan seluk beluknya serta memiliki berbagai karya dalam bidang ini, diantaranya kitab al-Maqâsid al-Nahwiyyah Fî Syarahi Syawâhid Syurûh al-Alfiyyah yang lebih dikenal dengan nama al-Syawâhid al-Kubrâ. Kitabnya paling masyhur yang mencakup permasalahan-permasalahan bahasa, nahwu, saraf, balaghâh serta hukum adalah *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî*.

Jerih payah al-’Ainî mempelajari ilmu bahasa juga ilmu-ilmu lain, khususnya bahasa Turki dirasakan manfaatnya setelah ia memangku jabatan tersebut. Seringkali ia dipanggil oleh Raja Barsibay yang tidak mahir berbahasa Arab untuk berdialog dan menjelaskan hukum-hukum syariat. Dari kejadian ini iapun tergerak menerjemahkan kitab sejarah “Uqud al-juman fî tarikh ahl-zaman” karangannya sendiri ke dalam bahasa Turki.

Dan hasil hubungan baiknya dengan para pembesar dan Raja-Raja Mamalik seperti Faraj bin Barquq dan Asyrof Barsibay, menjadikannya orang

---

[129] Syams al-Dîn Muhammad bin Abd al-Rahmân al-Sakhâwî, *al-Dau’ al-Lâmî li Ahl al-Qarn al-Tâsî* (Beirut: Dâr al-Maktabah al-Hayyah, t. th) volume X, h. 131

yang mempunyai pengaruh besar pada jabatannya. Dan akhirnya pada masa Raja Barsibay, al-’Ainî memegang dua jabatan yaitu Alhisbah (menggantikan Taqiyuddin al-Maqrizî) dan Qadî al-Qudât al-Hanafiyyah selama 12 tahun berturut-turut. Dalam hal ini al-Sakhâwi menuturkan bahwa dalam sejarah administrasi di Mesir, tidak ada yang bisa merangkap jabatan seperti al-’Ainî.

Al-’Ainî meninggal pada malam selasa tanggal 4 Dzulhijjah tahun 855 pada usia 73 tahun dan dimakamkan di Kairo.[130]

Al-’Ainî memulai menulis kitabnya *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî* pada tahun 820 H dan selesai pada tahun 847 H seperti yang ia sebutkan dalam akhir kitab, lima tahun setelah Ibn Hajar menyelesaikan kitab syarahnya.[131]

Dalam mensyarah *Sahîh al-Bukhârî*, al-’Ainî juga menggunakan metode yang sama dengan kitab aslinya yaitu metode tematik –maudu’î– sesuai dengan bab-bab fikih. Dalam mensyarah, ia terlebih dahulu menuliskan nama bab dan hadîtsnya, menyebutkan kesesuaian antara judul bab dengan hadîtsnya. Mengeluarkan apa yang berkaitan dengan sanad dari latâif, rawi hadîts dan takhrijnya. Kemudian al-’Ainî menjelaskan secara umum mengenai bab, ia lebih banyak menekankan pada sisi bahasa dengan menjelaskan i’rab dan segala yang bersangkutan dengan sisi bahasa disertai segala argumen-argumen baik contoh dari ayat, hadîts maupun syi’ir sehingga pembaca dapat membedakan penggunaannya.

Al-’Ainî juga menukil pendapat ulama yang berkaitan dengan hukum yang terkandung dalam hadîts, mentarjih serta terkadang menyanggah beberapa pendapat yang tidak sesuai denganya. Diantara kelebihan kitab ini dibandingkan dengan kitab syarah al-Bukhârî yang lain adalah menjelaskan kaitan antara hadîts

[130] Syams al-Dîn Muhammad bin Abd al-Rahmân al-Sakhâwî, *al-Dau’ al-Lâmî li Ahl al-Qarn al-Tâsî…*, volume X, h. 132

[131] Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-‘Ainî, *Umdat al-Qârî Syarah Sahîh al-Bukhârî* (Beirut: Dâr Kutub al-‘Ilmiyah, 2001)

dengan terjemah bab serta pembahasan hadîts dari segi bahasa yang sangat banyak.

Untuk lebih memahami kedudukan masing-masing syarah berikut tabel yang dapat menjelaskan hal tersebut:

Perbandingan	Fath al-Bârî	Umdat al-Qârî
Nama Pengarang	Syihâb al-Dîn Abû Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalânî	Badr al-Dîn Abu Muhammad al-'Ainî al-Halabî
Madzhab	Syâfi'î	Hanafî
Waktu Penyusunan Kitab	817 H- 842 H	820 H- 847 H
Metode	Tahlîlî	Muqârin
Keistimewaan	- Bersandar pada riwayat Bukhârî yang paling sahih menurut Ibn hajar dengan mengisyaratkan perbedaan lafaz hadîts pada riwayat lain serta beberapa kesalahan atau perubahan yang terdapat dalam *Sahîh al-Bukhârî*. - Dalam mensyarah Ibn Hajar bersandar pada pengumpulan beberapa jalan riwayat, syawâhid serta riwayat-riwayat lain	- Menjelaskan kaitan antara hadîts dengan tarjamah bab - Membandingkan pendapat-pendapat para ulama dalam setiap pembahasan. - Mencakup pembahasan bahasa yang sangat banyak dan komprehensif.

	yang berkaitan dengan isi bab. - *Fath al-Bârî* mencakup banyak pembahasan ilmiah yang jarang ditemui dalam syarah lainya.	
Pendapat Ulama	- Al-Sakhâwî: *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar merupakan syarah yang paling baik, paling bermanfaat dan paling masyhur, kalaulah Ibn Hajar tidak memiliki karya lain selain *Fath al-Bârî* maka itu sudah cukup untuk mengetahui tingginya kemampuanya, jika Ibn Khaldûn mengatakan syarah *Sahîh al-Bukhârî* merupakan hutang bagi umat ini, maka *Fath al-Bârî* telah cukup memenuhi hutang tersebut. - Mustafâ al-Sibâ'î: *Fath*	- Al-Sakhâwi: ia adalah seorang Imâm yang alim, memiliki ilmu yang sangat luas, mengetahui ilmu saraf, bahasa Arab dan lainya. Seorang hâfiz dalam ilmu sejarah dan bahasa. - Abû al-Mahâsin: al-'Ainî merupakan ulama yang menguasai berbagai ilmu, seorang mufti, dan memiliki pengetahuan yang luas tentang riwayat

	al-Bârî karya Ibn Hajar merupakan syarah yang terbaik, paling sempurna dan paling terkenal.	

Dari pemaparan diatas dapat disimpulkan bahwa Ibn Hajar penulis kitab *Fath al-Bârî* dan Badr al-Dîn al-‘Ainî penulis kitab *Umdat al-Qârî* merupakan dua orang pensyarah Sahîh al-Bukhârî yang hidup pada abad yang sama di negara Mesir. Keduanya memiliki kedudukan lebih diantara syarah hadîts al-Bukhârî yang lain, namun keduanya memiliki madzhab fikih yang berbeda. Ibn Hajar bermadzhab Syâfi’î sedangkan al-‘Ainî bermadzhab Hanafî.

BAB IV

ANALISIS IMPLIKASI MADZHAB FIKIH TERHADAP INTERPRETASI BAHASA

Sahîh al-Bukhâri sebagaimana kitab-kitab lain yang disusun berdasarkan bab fikih[132] mencakup beberapa kelompok hadîts, begitu juga kitab *Fath al-Bâri* dan *Umdat al-Qâri* sebagai syarah kitab tersebut. Diantara kelompok hadîtsnya[133] adalah hadîts-hadîts aqidah, ibadah, adab, maghâzî, fadâil dan manâqib, muamalat, ahwal al-syakhsiyah, adab dan lain sebagainya.[134]

Pada bab II telah dijelaskan bahwa madzhab memiliki pengaruh terhadap masuknya buku-buku termasuk syarah hadîts di Indonesia. Untuk mengetahui pengaruhnya terhadap perkembangan kitab Fath al-Bârî dan Umdat al-Qârî, maka terlebih dahulu perlu melihat pemikiran Ibn Hajar al-'Asqalânî dan Badr al-Dîn al-Ainî dalam mensyarah *Sahîh al-Bukhârî*, baik terhadap sanad maupun matan

[132] Sejumlah literatur hadîts yang telah disusun oleh para ulama memiliki metode penyusunan yang beragam. Hal demikian dikarenakan karya-karya tersebut disusun untuk tujuan yang berbeda-beda. Selain itu dalam kegiatan kompilasi dan kodifikasi hadîts, yang lebih ditekankan bukanlah metode penyusunanya akan tetapi penghimpunanya. Ditinjau dari segi metode atau sistematika penyusunanya, literature-literatur hadîts dapat dikelompokan menjadi beberapa jenis. Menurut al-Mubârakfûrî dan Mahmud al-Tahhân, ada beberapa jenis literatur yang ditulis dalam ilmu hadîts yaitu al-jawâmi', al-masânid, al-ma'âjim, al-sunan, al-ajza', al-mustakhrajât, al-mustadrakât, al-'ilal, al-atrâf. Lihat Abd al-Rahmân bin Abd al-Rahîm al-Mubârakfûrî, *Muqaddimât Tuhfat al-Ahwadzî Syarh Jâmi' al-Turmudzî* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th) Volume I, h. 64-76; Mahmud al-Tahhân, *Taisir Musthalah al- hadîts* (Iskandaria: Markaz al-Hudâ li al-Dirâsât, 1425 H) h. 168

[133] Al-Jâmi' al-Sahîh yang lebih dikenal dengan nama Sahîh al-Bukhâri merupakan salah satu literaratur hadîts yang disusun mencakup seluruh topik dalam agama. Kitab Jâmi' setidaknya mencakup delapan topik yaitu 1. keimanan, 2. hukum, 3. kesalihan atau asketisme, 4. tata cara makan dan minum, 5. tafsir sejarah dan biografi, 6. perjalanan, 7. peperangan dan fitan, 8. sifat-sifat baik dan tercela. Lihat Abd al-Fattah Abû Ghuddah, *Tahqîq Ism al-Sahîhain wa Ism Jâmi' al-Turmudzî* (Aleppo: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyah, 1993) h. 50; Nûr al-Dîn Itr, al-Imâm al-Turmudzî Wa al-Muwâzanah Baina Jami'ihi wa Baina Sahîhain (t.t: Matba'at Lajnat al-Ta'lîf wa al-Nasyr, 1970) h. 45

[134] Abû abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001); Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî* (Kairo: Maktabah al-Aiman, 2001); Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001)

hadîts dalam kitab mereka. Sanad[135] dan matan[136] merupakan dua unsur pokok yang harus ada dalam setiap hadîts. Keduanya memiliki kaitan erat yang tidak dapat dipisahkan. Pembicaraan istilah tersebut muncul dan diperlukan setelah Rasulullah wafat karena berkaitan dengan pentingnya penelitian terhadap otentisitas isi berita itu sendiri apakah benar berita tersebut bersumber dari Rasulullah. Hal ini akan menentukan bagaimana kualitas hadîts-hadîts yang akan dijadikan dasar dalam penetapan syariah Islam. Pada bab ini akan dibahas bagaimana perbedaan madzhab yang dianut dapat mempengaruhi perbedaan dalam interpretasi bahasa.

A. Bahasa dan Sebab-sebab Perbedaan

Dalam melakukan pensyarahan atau pemahaman terhadap sebuah teks atau karya seni, pensyarah tidak berada dalam keadaan kosong. Dia akan membawa serangkaian pra-anggapanya ke dalam teks tersebut. Fenomena ini dalam hermeneutika dapat disebut sebagai salah satu lingkaran hermeneutika –the hermeneutical circle–.[137] Pra-anggapan dari seorang pensyarah hadîts misalnya

---

[135] Kata sanad secara bahasa berarti al-mu'tamad –tempat bersandar/sandaran, tempat berpegang– dikatakan dmeikian karena hadîts bersandar kepadanya dan dipegang atas kebenaranya. Sedangkan kata sanad menurut istilah berarti silsialah rawi yang kembali kepadanya sanad hadîts. Menurut al-Suyûtî, sanad berarti berita tentang jalan matan. Lihat Mahmud al-Tahhân, *Taisir Musthalah al- hadîts* (Iskandaria: Markaz al-Hudâ li al-Dirâsât, 1425 H) h. 18; Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *Tadrîb al-Râwî Fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988) h. 41. Sanad merupakan kekhusususan yang dimiliki oleh umat Islam dan tidak terdapat pada umat-umat sebelumnya. Ibn al-Mubârak mengatakan الاسناد من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء, al-Tsaurî juga mengatakan الاسناد سلاح المؤمن . lihat Mahmud al-Tahhân, *Taisir Fî Ulum al-Hadîts*…h. 142; Ibn Katsîr, *al-Bâits al-Hatsîts Fî Ikhtisâr Ulûm al-Hadîts* (Makkah: Maktabah Nizâr Mustafâ al-Bâz) h. 144; John Burton, *An Introduction To The Hadith* (Britain: Edinburg UniversityPress)

[136] Kata matan secara bahasa berarti tanah yang meninggi, sedangkan menurut istilah ulama, matan berarti lafaz hadîts atau suatu kalimat tempat berakhirnya sanad, ada juga ulama yang mendefinisikan lafaz hadîts yang didalamnya mengandung makna tertentu. Lihat Mahmud al-Tahhân, *Taisir Fî Ulum al-Hadîts*…h. 18; Ajjaj al-Khatîb, *Usûl al-Hadîts: Ulûmuhu Wa Mustalâhuhu* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981) h. 31

[137] Warmer G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Signivicance* (New York: Crossroad, 1991) h. 5-6. Dimensi kedua dari lingkaran hermeneutika adalah suatu konsep yang menyatakan bahwa untuk memahami keseluruhan kita harus memahami partikularnya, bagian-bagianya, demikian juga sebaliknya

bisa berupa pengetahuannya tentang seluk beluk bahasa Arab, puisi, konteks dan intra teks dalam al-Quran atau ḫadîts dan inter teks dalam al-Quran atau ḫadîts dengan teks lain.[138]

Ketika sebuah teks dibaca seseorang, di sadari atau tidak akan memunculkan interpretasi terhadap teks tersebut. Membicarakan teks tidak pernah terlepas dari unsur bahasa, Heidegger menyebutkan bahasa adalah dimensi kehidupan yang bergerak yang memungkinkan terciptanya dunia sejak awal, bahasa mempunyai eksistensi sendiri yang di dalamnya manusia turut berpartisipasi.[139]

Bahasa Arab merupakan bahasa yang terkenal dengan keunikanya, sebagai bahasa yang digunakan dalam sumber-sumber agama Islam ia memiliki kaidah yang tepat untuk berbagai permasalahan. Sistem fonologi, sintaksis, morfologi dan lainya. Ia juga memiliki banyak keistimewaan. Diantara keistimewaan tersebut adalah kosa kata yang mencakup semua bidang, seperti pembentukan satu kata dapat menunjukan beberapa makna, keistimewaan lainya bahasa Arab memiliki kaidah analisis struktur –i'râb– yang sempurna. Analisis ini digambarkan dalam bentuk perubahan baris-baris akhir perkataan hasil dari perubahan struktur frasa atau fungsian perkataan itu sendiri.[140] Bahasa Arab adalah induk dari semua bahasa manusia. Pendapat ini sering mengemuka ketika kita mempelajari sejarah suatu bahasa. Analisa yang sering digunakan adalah bahwa sejak manusia pertama, Nabi Adam as. menjejakkan kaki di atas bumi, beliau sudah pandai berbicara. Dan karena sebelum beliau adalah penduduk surga, di mana ada keterangan bahwa bahasa penduduk surga adalah bahasa Arab di

---

[138] M. A. S. Abdel Haleem, *Context and Internal Relationship: Keys to Qur'anic Exegesis* dalam GR. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'an* (London and New York: Routledge, 1993) h. 71-98

[139] Eagleton, Terry. *Teori Sastra: Sebuah Pengantar Komprehensif* (Yogyakarta: Jalasutra, 2006) h. 88

[140] Anwar G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History* (U of Minnesota Press, 1969) h. 158-159

dalam suatu riwayat, maka otomatis bahasa yang digunakan oleh Nabi Adam as. itu adalah bahasa Arab. Dan tentunya anak-anak keturunan Nabi Adam as. itu pun menggunakan bahasa Arab. Meski pun setelah itu jumlah mereka tambah banyak dan tersebar ke berbagai benua, menjadi jutaan bahasa yang saling berbeda.

Selanjutnya Bahasa Arab adalah Bahasa Tertua dan Abadi. Bahasa Inggris sekarang ini boleh saja dikatakan bahwa paling populer di dunia, akan tetapi tidak ada bahasa yang bisa bertahan lama di muka bumi selain bahasa Arab. Sebab sejarah membuktikan bahwa sejak zaman Ibrahim di muka bumi yang diperkirakan hidup pada abad 19 sebelum masehi, mereka tercatat sudah menggunakan bahasa Arab. Itu berarti bahasa Arab paling tidak sudah digunakan oleh umat manusia sejak 40 abad yang lalu, atau 40.000 tahun. Bahkan analisa yang lebih jauh lagi menunjukkan bahwa bahasa Arab telah berusia lebih tua lagi. Karena bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan Allah Swt., untuk berfirman di dalam al-Quran. Sementara al-Quran itu sudah ada di sisi Allah jauh sebelum awal mula diturunkan di masa Rasulullah Saw., dan Allah menjamin bahwa al-Quran itu tidak akan lenyap hingga hari kiamat. Artinya, bahasa Arab adalah bahasa yang sudah jauh sebelum adanya peradaban manusia dan akan terus berlangsung hingga akhir dunia ini. Bahasa Arab adalah Bahasa yang paling banyak diserap. Bahkan serapan dari bahasa Arab nyaris terdapat di hampir semua bahasa yang ada saat ini. Nyaris bahasa-bahasa yang kita kenal sekarang ini, telah banyak menyerap kosa kata dan istilah dari bahasa Arab. Salah satunya adalah bahasa Ingrgris dan tentunya bahasa Indonesia. Bahkan bahasa ilmiyah di dunia sains pun tidak lepas dari pengaruh serapan kata dari bahasa Arab. Istilah alkohol, aljabar, algoritme dan lainnya adalah bagian dari serapan dari bahasa arab.[141]

---

[141] file:///E:/download/Keistimewaan%20Bahasa%20Arab%20sebagai%20 Bahasa%20 Kitab%20 Al%20 Quran%20%C2%AB%20bismillah%E2%80%A6.htm, akses pada 30 agustus 2009

Semua keistimewaan bahasa Arab tersebut, tidak lantas menyebabkan ia terbebas dari perbedaan analisa. Perbedaan analisa linguistik –seperti perbedaan memahami lafaz musytarak, memahami arti huruf ma'ânî, dilâlah lafaz dan lainya– sangat potensial membuat perbedaan pesepsi fikih. Perbedaan analisa linguistik tersebut dapat dipengaruhi oleh banyak faktor diantaranya[142]:

Pertama, Salah satu keistimewaan bahasa Arab adalah kekayaan dalam jumlah perbendaharaan kata. Mungkin karena usianya yang sudah tua namun masih digunakan hingga hari ini, sehingga penbendaharaan kata di dalam bahasa Arab menjadi sangat besar. Sebagai contoh, salah satu peneliti bahasa Arab mengemukakan bahwa orang Arab punya 80 sinonim untuk kata yang bermakna unta. Dan punya 200 sinonim untuk kata yang bermakna anjing. Perbendaharaan kata yang banyak tersebut digunakan oleh Syâri' dalam banyak hal berbeda sehingga pemahaman terhadap kata tersebut beragam.

Kedua, perbedaan ahli fikih dan usûl dalam memahami dan mennginterpretasikan nass yang berasal dari Syâri' tersebut dengan segala perbedaan kemampuan masing-masing mujtahid serta kaidah-kaidah usûl yang diyakininya.

Dari pembahasan tersebut dapat diketahui bahwa dalam mengambil istinbat dari sebuah nass seorang mujtahid tidak pernah terlepas dari bagaimana ia memahami arti bahasa dengan segala seluk beluknya serta pengetahuan dasar yang ia miliki tentang hal tersebut.

B. Perbandingan Interpretasi Bahasa

Pada pembahasan sebelumnya telah diketahui sebab-sebab perbedaan ulama dalam memberikan interpretasi bahasa. Selain pengetahuan seseorang tentang

---

[142] Abd al-Wahhâb 'Abd al-Salâm Tawîlah, *Atsar al-Lughah Fî Ikhtilâf al-Mujtahidîn* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2000)

seluk-beluk bahasa yang berbeda, madzhab juga memiliki pengaruh terhadap perbedaan interpretasi tersebut. Berikut beberapa contoh pengaruh madzhab terhadap perbedaan analisa bahasa dalam *Fath al-Bârî* dan *Umdat al-Qârî*.

1. Lafaz Musytarak

Dalam ilmu tata bahasa Arab, kita akan menemukan satu kata yang memiliki beberapa arti. Seperti kata عين dapat diartikan mata air, mata manusia dan lain sebagainya, kata quru' mempunyai arti suci dan haid, kata maulâ dapat diartikan tuan yang memiliki budak maupun budak itu sendiri begitu juga tanggal dalam bahasa Indonesia dapat diartikan hari dalam bulan dan dapat diartikan pula lepas. Hal ini disebut dalam bahasa Arab sebagai kata *musytarak*. Kata musytarak adalah bentuk masdar yang berasal dari kata kerja berarti bersekutu. Dari pengertian bahasa ini selanjutnya para ulama usul merumuskan pengertian musytarak menurut istilah. Adapun defenisi yang diketengahkan oleh ulama usul tersebut diantaranya musytarak merupakan lafaz yang mempunyai dua arti atau lebih yang berbeda beda. Kata tersebut tidak dapat diketahui maksudnya secara pasti tanpa ada tanda-tanda yang menyertai.[143]

Hal-hal yang menyebabkan lafaz menjadi musytarak dalam bahasa arab sangatlah banyak, namun Ulama Usul telah merumuskan sebab-sebab yang paling mempengaruhi, antara lain: Pertama, lafaz itu digunakan oleh suatu bangsa (qabîlah) untuk makna tertentu dan oleh suku bangsa yang lain dugunakan untuk makna yang lain lagi, kemudian sampai kepada kita dengan kedua makna tersebut tanpa ada keterangan mengenai perbedaan yang dimaksud

---

[143]Musytarak dibagi menjadi dua yaitu lafzî dan ma'nawî. Jika terdapat lafaz yang bermacam-macam maka disebut musytarak lafzî, jika terdapat satu lafaz namun mengandung beberapa macam arti maka disebut musytarak ma'nawî. Uyun Kamiluddin, *Menyorot ijtihad Persis: fungsi dan peranannya dalam pembinaan hukum Islam di Indonesia*(Tafakur, 2006) h. 43; Abd al-Azîz bin Ahmad bin Muhammad, 'Ala' al-Dîn al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'An Usûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997) cet. Pertama, volume I, h. 60

oleh orang yang mengatakan.[144] Misalnya kata yad –tangan– oleh sebagian qabîlah didefinisikan untuk makna hasta seluruhnya, sedang oleh qabîlah lain didefinisikan untuk arti telapak tangan sampai siku dan qabîlah lainnya hanya mengartikan untuk telapak tangan saja. Kedua, lafaz̠ tersebut diciptakan menurut hakikatnya untuk satu makna, kemudian dipakai juga pada makna lain secara majazi (kiasan). Pemakaian secara majazi ini juga terkenal penggunaanya, sehingga orang-orang menyangka bahwa pamakaian dalam arti kedua itu adalah hakiki bukan majazi. Dengan demikian para ahli bahasa memasukkannya kedalam golongan lafaz̠ musytarak.[145] Ketiga, terjadinya arti yang berkisar antara makna hakiki dan majazi. Keempat, terjadinya makna yang berkisar antara arti hakiki dan arti dalam istilah adat istiadat sehingga terjadi perubahan arti satu kata dari arti bahasa ke arti istilah, seperti kata-kata yang digunakan dalam istilah syariat, contoh lafaz̠ s̠alat yang dalam arti bahasa adalah do'a, kemudian dalam istilah fikih digunakan untuk menunjukkan ibadah tertentu.[146]

Secara garis besar, para pakar bahasa Arab membagi musytarak kedalam dua bagian yaitu: musytarak lafz̠î[147] dan musytarak ma'nawî. Khalid bin Utsmân al-Sabt menjelaskan bahwa musytarak dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bagian. Pertama, musytarak pada konteks sebuah lafaz̠ mufrad baik berupa isim

---

[144] Ibrâhim Anis, *Fî al-Lahajât al-'Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anjalu, 1973) h. 197; Zaza, *Kalâm al-'Arab min Qad̠âyâ al-Lughah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-Arabiyyah, 1976) h. 110

[145] Abd al-Wahhâb Khallâf, '*Ilm Usûl...*, h. 178; Muhammad Adib S̠âlih, *Tafsîr al-Nusûs Fî al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1993) h. 137

[146] Muhammad bin Umar bin al-H̠usain al-Râzî, *al-Mahsûl Fî 'Ilm al-Us̠ûl* (Riyâd̠: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Su'ûd al-Islâmiyah, 1400 H) volume I, h. 369; Sa'd al-Dîn Mas'ûd bin 'Umar al-Taftâzânî al-Syâfi'î, *Syarh̠ al-Talwîh 'Alâ al-Taud̠îh Li Matn al-Tanqîh Fî Us̠ûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996) volume I, h. 172 Abd al-Wahab Khallâf, *Ilmu Usûl Fiqh* terj. Masdar Helmy (Bandung: Gema Risalah Press, 1996) h. 314-318

[147] Sibawaih menjelaskan arti musytarak lafzî adalah dua kata yang sama akan tetapi memiliki arti yang berbeda. Ibn Faris mendefinisikan musytarak lafz̠i sebagai suatu lafaz yang mengandung dua arti atau banyak. Sîbawaih, *al-Kitâb* (Kairo: Matba'ah al-Umairiyah, 1316 H) volume I, h. 7-8; Ibn al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyya, *al-Sâhibî Fî al-Fiqh al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1963) h. 327

maupun huruf. Kedua, musytarak dari segi kondisi kata dan bukan pada konteks lafaz̲nya. Musytarak ini terjadi disebabkan adanya perubahan kata. Ketiga, musytarak dari segi susunan atau redaksi kalimat.[148]

Adapun ketentuan hukum lafaz̲ musytarak, ada beberapa kaidah yang telah dirumuskan oleh para Ulama us̲ul diantaranya: apabila lafaz̲ tersebut hanya mengandung musytarak antara arti bahasa dan istilah syara', maka yang ditetapkan adalah arti istilah syara', kecuali ada indikasi-indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah arti dalam istilah bahasa. Apabila lafaz̲ tersebut mengandung banyak arti maka yang ditetapkan adalah salah satu arti saja dengan dalil-dalil yang menguatkan dan menunjukkan satu arti tersebut baik berupa petunjuk secara lafaz̲ maupun petunjuk keadaan. Yang dimaksud petunjuk secara lafaz̲ adalah suatu kata yang menyertai nas̲, sedangkan petunjuk keadaan adalah kondisi tertentu masyarakat Arab pada saat turunnya nas̲ tersebut. Jika tidak ada petunjuk yang dapat menguatkan salah satu arti lafaz̲ tersebut, menurut golongan H̲anafiah harus berhenti penggunaanya sampai ada dalil yang dapat menguatkan salah satu artinya. Perbedaan penggunaan kata musytarak menyebabkan terjadinya perbedaan interpretasi di kalangan ulama madzhab.[149] Berikut beberapa contoh perbedaan interpretasi Ibn Hajar dan al-'Ainî dalam kitab mereka.

Contoh pertama pemaparan al-Aini dalam mengartikan kata كَرِهَ baik secara etimologi maupun terminologi yang terdapat dalam h̲adîts (وَكَرِهَ أَهْلُ العِلمِ الإسْرَاف فيهِ وَأن يُجَاوِزوُا فِعْلَ النَّبِي صلى الله عليه و سلم)[150]. Secara etimologi كَرِهَ berasal dari kata

---

[148] Khalid bin Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsah* (Kairo: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H) volume II, h. 822-828

[149] 'Alî al-Khafîf, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqaha'* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1996) cet. Kedua; Abd al-Wahhâb 'Abd al-Salâm, *Atsar al-Lughah Fî Ikhtilâf al-Mujtahidîn* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2000)

[150] Badr al-Dîn al-'Ainî, *Umdat al-Qârî*… volume II, h. 342-343

كراهة sedangkan menurut terminologi berarti perintah untuk meninggalkan tanpa ada larangan ketika menyalahi. Al-‘Ainî membantah pendapat al-Kirmânî yang mengatakan –مكروه adalah sesuatu yang dipuji bagi yang meninggalkan dan dicela bagi yang melaksanakan– dengan mengatakan bahwa arti seperti itu tidak mutlak, karena itu hanya ada pada كراهة التنزيه sedangkan كراهة التحريم tidak.

Pada bab lain, ia juga menjelaskan karâhah yang terdapat dalam judul (باب ما يكره من النياحة على الميت) adalah karâhah al-tahrîm. Berbeda dengan al-‘Ainî, Ibn Hajar mengartikan kata كراهة sebagai karâhah tanzîh. Yaitu sesuatu yang dibenci namun tidak sampai pada tingkatan haram. Seperti terdapat dalam bab lâ tuqbalu salât bighairi tuhûr.[151]

Keduanya juga berbeda pendapat mengenai maksud dari kata فرض dalam hadîts (فرض زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر أو صاعآ من شعير على كل حر أو عبد) al-‘Ainî mengartikan kata tersebut dengan dua kemungkinan, pertama diwajibkan dan kedua mengira-ngira. Ia menukil pendapat ulama Hanafiyah yang mengatakan maksud dari kata فرض adalah wajib karena dalil yang digunakan merupakan zannî, ia juga menyanggah pendapat yang tidak membedakan antara fardu dan wajib seperti Ibn Hajar yang berpendapat antara fardu dan wajib tidak ada perbedaan.

Jika kita melihat ke dalam buku-buku usûl fiqh pendapat Ibn Hajar dan al-‘Ainî di atas didasarkan kepada pembagian hukum yang berbeda di kalangan ulama, khususnya antara Syâfi’î dan Hanîfah. Secara umum hukum dibagi menjadi dua yaitu hukum wad’î dan hukum taklîfî. Hukum taklîfî menurut jumhûr termasuk Syâfi’î dibagi menjadi lima yaitu wajib, mandûb, harâm, makrûh dan mubâh.[152]

---

[151] Ibn Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bâri...*, volume I, h. 318

[152] Muhammad bin Husain bin Hasan al-Jayzânî, *Ma’âlim Usûl al-Fiqh ‘Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah* (t. Tp: Dâr Ibn al-Jauzî, 1427 H) cet. Ke-5, volume I, h. 290; ‘Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *Ilm Usûl al-Fiqh...*, volume I, h. 105; A. Rahmat Rosyadi, M. Rais Ahmad, *Formalisasi syariat Islam dalam perspektif tata hukum Indonesia* (Ghalia Indonesia, 2006) h. 17

Adapun ulama Hanafiyah, mereka membagi wâjib menjadi dua. Jika jumhur menganggap wajib dan fardu sama, maka Hanafiyah berpendapat keduanya berbeda. Fardu menurut Hanafiyah adalah apa yang ditentukan dengan dalil qat'î sedangkan wajib adalah apa yang ditentukan dengan dalil zannî. Begitu juga dalam masalah makrûh, ulama Hanafiyah berpendapat haram adalah apa yang dilarang oleh Syâri' dengan dalil qat'i, makruh karâhah tahrîm atau makrûh tahrîman adalah apa yang diminta oleh Syâri' untuk meninggalkanya dengan dalil zannî sedangkan karâhah tanzîh adalah apa yang diminta oleh Syâri' untuk meninggalkanya namun tidak dengan pasti.[153]

Contoh kedua, dalam mensyarah kata صعيدا طيبا[154] yang terdapat dalam ayat وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا. Dalam ayat tersebut, Allah memerintahkan kepada kita untuk bertayammum ketika tidak ada air dalam perjalanan atau ketika seseorang tidak bisa mempergunakan air dikarenakan sakit. Secara bahasa, tayammum diambil dari kata *tayammama* berarti menuju, memaksudkan, menyengaja. Sedangkan secara syara' adalah mempergunakan sesuatu di permukaan bumi dan mengusapkan ke wajah serta kedua telapak tangan dengan niat untuk salat.[155]

Tayammum tidak digunakan setiap waktu kecuali dalam keadaan tertentu, diantaranya: Ketika tidak ada air yang dapat dipakai untuk bersuci, baik dalam

---

[153] Muhammad Abû Zahrah, *Usûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2004) h. 46; Wahbah al-Zuhailî, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986) volume I, h. 46-47, 84

[154] Dalam Tafsir al-Mawardî terdapat empat pengertian صعيد. Pertama permukaan bumi yang licin tidak ada pepohonan di atasnya. Kedua bumi yang rata ketiga, berarti debu, keempat permukaan bumi yang memilki debu. Sedangkan kata طيب juga memiliki empat pengertian yaitu halal menurut pendapat Sufyân, kedua berarti suci menurut pendapat al-Tabarî, ketiga berarti debu yang diolah atau dibajak. Lihat Abû al-Hasan al-Mâwardî, *Tafsîr al-Mâwardî al-Nukat wa al-'Uyûn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t. th) volume I, h. 491

[155] Tambahan dengan niat merupakan pengertian ulama Syafi'iyah dan Malikiyah karena niat merupakan salah satu rukun tayammum menurut mereka. Oliver Leaman, *The Qur'an: an encyclopedia* (Taylor & Francis, 2006) h. 513-514; Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyah...*, volume XXI, h. 347; 'Abdurrahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'Alâ Madzâhib al-Arba'ah...,* volume I, h. 141

keadaan bepergian maupun tidak,[156] Ketika menderita luka atau penyakit. Sakit atau luka yang dimaksud di sini yaitu penyakit atau luka yang dikhawatirkan akan bertambah parah atau tertunda sembuhnya jika terkena air. Baik berdasarkan pengalaman ataupun pemberitahuan dari dokter terpercaya, Apabila air sangat dingin sekali dan dikhawatirkan membahayakan dirinya serta tidak mempu memanaskannya.[157]

Para ulama berbeda pendapat dalam mengartikan kata صعيد sebagai dasar pelaksanaan tayammum[158] Dalam bahasa Arab, kata صعيد dapat diinterpretasikan ke dalam banyak hal, Ibn Hajar dalam kitabnya *Fath al-Bâri* menjelaskan yang dimaksud dengan صعيد adalah permukaan bumi, ia menukil pendapat al-Zajjâj yang mengatakan arti صعيد adalah permukaan bumi, baik di atasnya terdapat debu atau tidak. Sedangkan pendapat al-Tabarî صعيد adalah permukaan bumi yang tidak ditumbuhi tanaman, debu atau permukaan bumi yang kosong tidak terdapat sesuatu apapun termasuk tanaman dan bangunan.[159] Ibn Hajar menyimpulkan arti kata صعيد طيبا dengan debu yang suci.[160]

Jika kita melihat interpretasi al-'Ainî terhadap kata tersebut, ia menukil beberapa pendapat ulama. Pertama pendapat al-Asma'î yang mengatakan bahwa صعيد adalah fa'îl berarti maf'ûl, kedua pendapat Ibn al-A'rabî, al-Khalîl dan Tsa'lab debu yang tidak bercampur dengan pasir, ketiga pendapat al-Zajjâj dalam kitabnya al-Ma'ânî. Ia mengartikan صعيد sesuatu yang berada di atas bumi baik

---

[156] Ulama Syâfi'iyah dan Hanabilah berpendapat bahwa jika seseorang mendapatkan air yang tidak cukup untuk bersuci, maka ia wajib menggunakan sekedarnya untuk sebagian anggota wudu kemudian hendaknya bertayammum untuk sisa anggota lainya. 'Abdurrahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'Alâ Madzâhib..,* volume I, h. 147

[157] Yousuf N. Laljee, *Know Your Islam* (TTQ, INC, 1993) h. 214; Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...,* volume I, h. 503-504

[158] Dalam Mu'jam al-Wasît disebutkan arti kata sa'îd adalah permukaan bumi dan debu. Ibrahim Mustafâ, Ahmad al-Ziyât, Hâmid 'Abd al-Qadîr dan Muhammad al-Najjâr, *al-Mu'jam al-Wasît* (t. Tp: Dâr al-Da'wah, t. Th) volume I, h. 514

[159] Muhammad bin Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîl al-Qur'ân* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000) volume VIII, h. 408

[160] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*...bab qauluhu wain kuntum mardâ, volume VIII, h. 251-252

disana terdapat debu atau tidak karena صعيد bukan berarti debu secara khusus melainkan permukaan bumi baik debu, tempat tidak berdebu atau lainnya. Sedangkan arti kata طيبا berarti suci atau halal.

Dalam buku-buku fikih kita temukan perbedaan antara imam-imam madzhab dalam masalah ini, khususnya madzhab Syâfi'î dan Hanafî. Ulama Hanafiyah berpendapat صعيد adalah permukaan bumi baik yang diatasnya terdapat debu atau tidak. Mereka memperbolehkan bertayammum dengan segala yang ada di atas bumi seperti batu, pasir, kerikil, tanah bergaram yang mengeras dan lain sebagainya. Sedangkan air yang membeku tidak diperbolehkan untuk bertayammum. Abû Hanîfah mengatakan boleh bertayammum dengan segala yang termasuk jenis bumi. Mereka berdalil dengan beberapa hadîts, diantaranya riwayat Jâbir bin Abdillah.[161] Dari hadîts Jabir ini dapat diketahui bahwa Allah telah menjadikan bumi suci dengan sendirinya. Kata bumi mencakup seluruh bagian-bagian dan segala sesuatu yang ada di permukaan bumi. Hadîts lain yang memperkuat pendapat ini adalah riwayat 'Ammâr bin Yâsir,[162] Hadîts Abû Umâmah,[163] serta hadîts Abû Hurairah.[164] Semua hadîts tersebut menunjukan

---

[161] Hadîts Jabir diriwayatkan oleh Muslim dalam kitabnya dari Yahyâ bin Yahyâ dengan lafaz أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود وأحلت لي الغنائم و لم تحل لأحد قبلي وجعلت لي الأرض طيبة طهورا ومسجدا فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر وأعطيت الشفاعة, diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari Muhammad bin Sinân dengan lafaz أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ وَأُحِلَّتْ لِي الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً, Ibn Hibbân meriwayatkan dari Umar bin Muhammad al-Hamadânî dengan lafaz (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي : نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل وأحلت لي الغنائم و لم تحل لأحد قبلي وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة). Muslim bin al-Hijjâj, *Sahîh Muslim*..., volume I, h. 370; al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*..., volume I, h. 74 dan 95; Ibn Hibbân, *Sahîh Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Bilbân* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1993) volume XIV, h. 308

[162] Diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dari Musaddad dengan lafaz « إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ إِلَى الأَرْضِ فَتَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ », Muslim meriwayatkan dengan lafaz إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك . Abû Dâwûd, *Sunan*..., volume I, h. 128; Muslim bin al-Hijjâj, *Sahîh*..., volume I, h. 280

[163] Diriwayatkan oleh imam Ahmad dari Muhammad bin Abî 'Adî dengan lafaz hadîts أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَضَّلَنِي رَبِّي عَلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمْ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَوْ قَالَ عَلَى الْأُمَمِ بِأَرْبَعٍ قَالَ أُرْسِلْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً وَجُعِلَتْ الْأَرْضُ كُلُّهَا لِي وَلِأُمَّتِي مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيْنَمَا أَدْرَكَتْ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي الصَّلَاةُ فَعِنْدَهُ مَسْجِدُهُ وَعِنْدَهُ طَهُورُهُ . Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1999) cet. Ke-2, volume XXXVI, h. 451

bahwa tayammum tidak dikhususkan dengan menggunakan debu. Madzhab Hanafiyah juga berpendapat tidak boleh bertayammum di atas pepohonan, kaca dan barang tambang yang sudah dipindahkan dari tempat asalnya. Sedangkan barang tambang yang masih tetap pada tempatnya, diperbolehkan bertayammum dengan debu yang ada di atasnya, bukan dengan barang tambang itu sendiri. Barang lain yang tidak diperbolehkan tayammum daitasnya adalah mutiara meski ditumbuk halus, begitu juga dengan tepung, abu bakar, celak mata.[165]

Pendapat ulama Syâfi'îyah berbeda, mereka mengartikan kata صعيد dengan debu murni baik didapatkan dari atas bumi atau keluar dari perut bumi.[166] Mereka berpendapat tidak boleh bertayammum dengan tanah dan pasir jika tidak berdebu. Dalam hal ini tidak ada perbedaan apakah tanah tersebut tanah bakar ataupun tidak, kecuali apabila tanah bakar tersebut telah menjadi abu bakar. Tidak ada perbedaan juga apakah tanah tersebut ditumbuhi sesuatu ataupun tanah beragam yang tidak ditumbuhi sesuatu. Mereka beralasan dengan beberapa hadîts diantaranya hadîts Khudzaifah bin al-Yamân.[167] Dalam hadîts tersebut dijelaskan bahwa semua permukaan bumi dapat dijadikan tempat untuk salat. Kemudian dikhususkan debu untuk tayammum. Jika tayammum boleh dilakukan menggunakan semua bagian dari bumi maka tidak perlu disebutkan kata debu

---

[164] Diriwayatkan oleh al-Tabrânî dari Ahmad bin Muhammad al-Bazzâr dengan lafaz hadîts ان اقواما سألوا النبي صلى الله عليه و سلم قالوا إنا نعزب عن الماء الثلاثة الأشهر والخمسة فلا نجد الماء وفينا الحائض والجنب والنفساء قال عليكم بالأرض, dalam Musnad Abû Ya'lâ dari Kâmil bin Talhah dengan lafaz أن رجالا أتوا رسول الله – صلى الله عليه و سلم – فقالوا : إنا أناس نكون بالرمل فتصيبنا الجنابة ـــ وفينا الحائض والنفساء ـــ ولا نجد الماء أربعة أشهر أو خمسة أشهر ؟ فقال النبي – صلى الله عليه و سلم – : عليكم بالأرض. al-Tabrânî, *al-Mu'jam al-Awsat* (Kairo: Dâr al-Haramain, 1415 H) volume II, h. 290; Ahmad bin Alî bin al-Mutsannâ Abû Ya'lâ al-Mûsilî al-Tamîmî, *Musnad Abû Ya'lâ* (Damaskus: Dâr al-Ma'mûn Lî al-Turâs, 1984) volume X, h. 269

[165] 'Abdurrahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'Alâ Madzâhib al-Arba'ah...,* volume I, h. 149

[166] Abd al-Wahhâb Abd al-Salâm Tawîlah, *Atsar al-Lughah Fî Ikhtilâf al-Mujtahidîn* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2000) cet. Ke-2, h. 111

[167] Diriwayatkan oleh Muslim dengan lafaz فضلنا على الناس بثلاث جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء. al-Tahâwî menyebutkan dalam Syarh Musykil al-Atsâr dari Fahd dengan lafaz فُضِّلْنَا على الناس بِثَلاَثٍ جُعِلَتْ صُفُوفُنَا كَصُفُوفِ الْمَلاَئِكَةِ وَجُعِلَتْ لنا الأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا وَجُعِلَ تُرَابُهَا لنا طَهُورًا إذَا لم نَجِدْ الْمَاءَ وَأُوتِيتُ هَؤُلاَءِ الآيَاتِ من كَنْزٍ تَحْتَ الْعَرْشِ خَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ لم يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي وَلاَ يُعْطَاهَا أَحَدٌ بَعْدِي. Muslim bin al-Hijjâj, *Sahîh...*, volume I, h. 371; Abû Ja'far Ahmad bin Muhammad al-Tahâwî, *Syarh Musykil al-Atsâr* (Beirut: Muassasah al-Risâah, 1987) volume III, h. 54

setelah bumi. Dalil kedua <u>h</u>adîts Abû Dzarr.[168]Banyak <u>h</u>adîts-<u>h</u>adîts yang menunjukan maksud dari kata sa’îd adalah debu.

Contoh ketiga dalam hal halangan ketika menunaikan ibadah haji. Dalam menunaikan ibadah haji seseorang harus menunaikan syarat serta rukun yang telah ditetapkan, namun jika ia belum selesai menunaikan ibadah haji akan tetapi mendapatkan halangan untuk menyempurnakan maka Allah memerintahkan menyembelih binatang kurban seperti terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 196. Al-ihsâr dalam ayat tersebut secara bahasa berarti halangan atau rintangan.[169] Sedangkan pengertian kata ihsâr secara terminologi berarti terhalangnya seseorang yang sedang melaksanakan ihram untuk menyempurnakan sesuatu yang wajib baginya. Ulama berbeda pendapat dalam mengartikan kata *ihsâr* yang terdapat pada ayat tersebut. Mengenai penggunaan kata حصر dan أحصر terdapat perbedaan pendapat. Pendapat yang masyhur menurut ahli bahasa kata أحصر digunakan untuk menunjukan terkekang karena sakit sedangkan kata حصر digunakan untuk menunjukan terkekang karena musuh. Ibn Fâris berpendapat sebaliknya, sedangkan al-Farra’, al-Zajjâj dan al-Syaibâni menyamakan penggunaan kedua kalimat tersebut.[170]

---

[168] Al-Baihâqi meriwayatkan dari Abû al-Hasan dengan lafaz hadîts « الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وُضُوءُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ إِلَى عَشْرِ حِجَجٍ ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّ بَشَرَهُ الْمَاءَ ، فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ خَيْرٌ ». Ahmad meriwayatkan dengan cerita lengkap dari Ismâ’îl dengan lafaz hadîts حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي عَامِرٍ قَالَ كُنْتُ كَافِرًا فَهَدَانِي اللَّهُ لِلْإِسْلَامِ وَكُنْتُ أَعْزُبُ عَنْ الْمَاءِ وَمَعِي أَهْلِي فَتُصِيبُنِي الْجَنَابَةُ فَوَقَعَ ذَلِكَ فِي نَفْسِي وَقَدْ نُعِتَ لِي أَبُو ذَرٍّ فَحَجَجْتُ فَدَخَلْتُ مَسْجِدَ مِنًى فَعَرَفْتُهُ بِالنَّعْتِ فَإِذَا شَيْخٌ مَعْرُوقٌ آدَمُ عَلَيْهِ حُلَّةٌ قِطْرِيٌّ فَذَهَبْتُ حَتَّى قُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ وَهُوَ يُصَلِّي فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ ثُمَّ صَلَّى صَلَاةً أَتَمَّهَا وَأَحْسَنَهَا وَأَطْوَلَهَا فَلَمَّا فَرَغَ رَدَّ عَلَيَّ قُلْتُ أَنْتَ أَبُو ذَرٍّ قَالَ إِنَّ أَهْلِي لَيَزْعُمُونَ ذَلِكَ قَالَ كُنْتُ كَافِرًا فَهَدَانِي اللَّهُ لِلْإِسْلَامِ وَأَهَمَّنِي دِينِي وَكُنْتُ أَعْزُبُ عَنْ الْمَاءِ وَمَعِي أَهْلِي فَتُصِيبُنِي الْجَنَابَةُ فَوَقَعَ ذَلِكَ فِي نَفْسِي قَالَ هَلْ تَعْرِفُ أَبَا ذَرٍّ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَإِنِّي اجْتَوَيْتُ الْمَدِينَةَ قَالَ أَيُّوبُ أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا فَأَمَرَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَوْدٍ مِنْ إِبِلٍ وَغَنَمٍ فَكُنْتُ أَكُونُ فِيهَا فَكُنْتُ أَعْزُبُ مِنْ الْمَاءِ وَمَعِي أَهْلِي فَتُصِيبُنِي الْجَنَابَةُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنِّي قَدْ هَلَكْتُ فَقَعَدْتُ عَلَى بَعِيرٍ مِنْهَا فَانْتَهَيْتُ إِلَى...) .al-Baihaqî, *al-Sunan al-Kubrâ*..., volume I, h. 183; Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad*..., volume XXXV, h. 230

[169] Secara bahasa kata ha<u>s</u>r berarti tertawan, terkekang atau sempit. Dalam kamus al-Muhît al-hasr berarti mempersempit atau terkekang dari melakukan perjalanan. Abû Bakr Muhammad bin Qâsim al-Anbârî, *al-Zâhir fî Ma’ânî Kalimât a-Nâs* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992) volume I, h. 363; al-Fairus Abadî, *al-Qâmus al-Muhî<u>t</u>*...volume I, h. 480

[170] Ibn Manzûr, Lisân *al-‘Arab* (Beirut: Dâ <u>S</u>âdir, t. Th) volume IV, h. 193; Muhammad bin Abî Bakr bin ‘Abd al-Qâdir , *Mukhtâr al-Si<u>hh</u>âh* (Beirut: Maktabah Lubnân, 1995) volume I, h. 167

Perbedaan penggunaan kata di atas menyebabkan perbedaan interpretasi di kalangan ulama. Al-‘Ainî menukil beberapa pendapat ulama seperti Ata’ bin Abî Ribâh, Ibrahîm al-Nakha’î dan Sufyan al-Tsaurî berpendapat ihsâr dapat terjadi dengan segala hal yang mengekang seperti sakit, musuh, hilangnya harta dan segala hal yang membuat seseorang terhalang melanjutkan ibadah haji atau umrah. Abû Hanîfah mengambil pendapat ini. Ada beberapa dalil yang disebutkan oleh Hanafiyah untuk mendukung pendapatnya, diantaranya arti dari kata ahsara yang disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 196 secara bahasa khusus untuk sakit, sedangkan yang disebabkan oleh musuh digunakan kata al-hasr. Penyebutan kata sakit setelah ayat disebabkan karena sakit dibagi menjadi dua yang pertama terkekang, kedua tidak. Arti kata امنتم adalah aman dari sakit. Kedua, ulama Hanafiyah berdalil dengan hadîts Hajjâj bin ‘Amrû al-Ansarî.[171] Ketiga, ini merupakan pendapat Ibn Mas’ûd dan para sahabat lainya. Al-‘Ainî tidak menyebutkan pendapat yang rajih dalam kitabnya.[172]

Al-Syâfi’î dan sebagian besar ulama berpendapat kata ihsâr dalam ayat tersebut digunakan untuk terkekang karena musuh bukan dikarenakan sakit. Mereka berdalil dengan ayat 196 surat al-Baqarah.[173] Pada ayat tersebut Allah menyebutkan hukum orang yang sakit setelah menyebutkan hukum muhsir. Jika yang dimaksud dengan muhsir di dalam ayat disebabkan karena sakit maka

---

[171] Hadîts tersebut disebutkan dalam kitab al-Ahâd wa al-Matsânî dengan lafaz حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ ، وَإِسْمَاعِيلُ ابْنُ علية ، عَنْ حَجَّاجِ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ ، حَدَّثَنِي عِكْرِمَةُ ، حَدَّثَنِي الْحَجَّاجُ بْنُ عَمْرٍو الأَنْصَارِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، يَقُولُ : مَنْ كُسِرَ أَوْ عَرِجَ فَقَدْ حَلَّ وَعَلَيْهِ حَجَّةٌ أُخْرَى قَالَ : فَحَدَّثْتُ بِهِ أَبَا هُرَيْرَةَ ، وَابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، فَقَالا : صَدَقَ, al-Tabrânî meriwayatkan dari Mu’adz bin al-Mutsannâ dengan lafaz قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من كسر أو عرج فقد حل وعليه حجة فسألت أبا هريرة و ابن عباس فقالا : صدق. selain itu hadîts tersebut juga diriwayatkan oleh Abû Dâwûd, Ahmad, al-Turmudzî, al-Nasâî, Ibn Mâjah. Ahmad bin ‘Amrû bin al-Dahâk Abû Bakr al-Syaibânî, *al-Ahâd wa al-Matsânî* (Riyâd: Dâr al-Râyah, 1991) cet. 1, volume IV, h. 12; al-Tabrânî, *al-Mu’jam al-Kabîr* (al-Mûsil: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hikam, 1983) volume II, h. 224

[172] Badr al-Dîn al-‘Ainî, *Umdat al-Qârî...*, volume ; al-Sarkhasî, *al-Mabsût* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000) volume IV, h. 192; Zain al-Dîn Ibn Nujaim al-Hanafî, *al-Bahr al-Râiq Syarh Kanz al-Daqâiq* (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t th) volume III, h. 57

[173] (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ...),

penyebutan hukum bagi orang yang sakit tidak akan ada manfaatnya. Di dalam ayat tersebut Allah juga menjelaskan jika kalian merasa aman. Keamanan tidak terealisasi kecuali jika ketakutan akan musuh telah hilang. Jika kata ihsâr merupakan majaz maka harus ada sesuatu yang mengeluarkanya dari arti sebenarnya. Ketiga hadîts Aisyah عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قال دخل رسول الله {صلى الله عليه وسلم} على ضباعة بنت الزبير فقال لها لعلك أردت الحج قالت والله ما أجدني إلا وجعةً...)[174], keempat hadîts Suwaid bin Ghaflah.[175] Kelima hadîts Ka'ab bin 'Ujzah.[176] Serta hadîts-hadîts lainya.

Ibn Hajar juga menjelaskan arti kata ihsâr secara bahasa seperti yang telah dipaparkan oleh al-'Ainî. Di akhir penjelasanya ia memperkuat pendapat Syâfi'î yang mengatakan ihsâr dalam ayat adalah terkekang karena musuh. Argumen yang dia kemukakan adalah ayat tersebut turun berkenaan dengan kisah Hudaibiyah ketika Rasulullah dan para sahabatnya dilarang memasuki Baitul Harâm oleh Kafir Quraisy.[177]

Contoh keempat tentang hukum membunuh dan perbedaan dalam menjelaskan arti kata سلطانا yang terdapat dalam surat al-Isra' ayat 33.[178] Hukum

---

[174] Hadîts ini diriwayatkan secara lengkap oleh al-Bukhâri dengan lafaz عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قال دخل رسول الله {صلى الله عليه وسلم} على ضباعة بنت الزبير فقال لها لعلك أردت الحج قالت والله ما أجدني إلا وجعة فقال لها حجي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني, Muslim meriwayatkan dari hadîts Zuhrî dengan lafaz حديث الزهري عن عروة عن عائشة قالت دخل النبي { صلى الله عليه وسلم} على ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب فقالت يا رسول الله إني أريد الحج وأنا شاكية فقال النبي {صلى الله عليه وسلم} حجي واشترطي أن محلي حيث حبستن. Muhammad bin Futûh al-Humaidî, *al-Jam'u Baina al-Sahîhaini al-Bukhârî wa Muslim* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2002) cet. 2, volume IV, h. 95

[175] Diriwayatkan oleh al-Baihâqî dengan lafaz أَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدِ بْنُ أَبِى عَمْرٍو حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ الأَصَمُّ أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ قَالَ قَالَ الشَّافِعِىُّ حِكَايَةً عَنِ ابْنِ مَهْدِىٍّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الأَعْلَى عَنْ سُوَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ قَالَ قَالَ لِى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ : يَا أَبَا أُمَيَّةَ حُجَّ وَاشْتَرِطْ فَإِنَّ لَكَ مَا اشْتَرَطْتَ وَلِلَّهِ عَلَيْكَ مَا اشْتَرَطْتَ. Al-Baihaqî, *al-Sunan*..., volume V, h. 222

[176] Hadîts tersebut muttafaq 'alaih diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim, lafaz hadîts حديث سيف بن سليمان عن مجاهدأن رسول الله {صلى الله عليه وسلم} وقف عليه ورأسه يتهافت قملاً فقال أيؤذيك هوامك قلت نعم قال فاحلق رأسك قال ففي نزلت هذه الآية (فمن كان منكم مريضاً) وذكر الآية فقال لي رسول الله {صلى الله عليه وسلم} صم ثلاثة أيام أو تصدق بفرقٍ بين ستة أو انسك ما تيسر, diriwayatkan juga oleh Abû Dâwûd dari Wahab bin Baqiyyah dengan lafaz أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– مَرَّ بِهِ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَةِ فَقَالَ « قَدْ آذَاكَ هَوَامُّ رَأْسِكَ ». قَالَ نَعَمْ. فَقَالَ النَّبِىُّ –صلى الله عليه وسلم– « احْلِقْ ثُمَّ اذْبَحْ شَاةً نُسُكًا أَوْ صُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ ثَلاَثَةَ آصُعٍ مِنْ تَمْرٍ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ ». Muhammad bin Futûh, *al-Jam'u Baina*..., volume I, h. 355; Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî, t. Th) volume II, hadîts 1858

[177] Ibn Hajar, Fath *al-Bârî*..., volume IV, h. 3-4; al-Syâfi'î, *al-Umm* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1393 H) volume II, h. 158

[178] وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

merupakan petunjuk mengenai tingkah laku dan juga sebagai perlengkapan masyarakat untuk menciptakan ketertiban. Hukum dapat dianggap sebagai perangkat kerja sistem sosial yang melakukan tugasnya dengan menentukan langkah-langkah yang harus dilakukan dalam mengatur hubungan antar manusia. Keadilan harus selalu dilibatkan dalam hubungan satu manusia dengan manusia lainnya. Sebagai makhluk sosial, interaksi antar manusia tidak dapat dimungkiri lagi. Dalam kehidupan bermasyarakat seseorang dapat menjadi "pemangsa" bagi orang lain sehingga masyarakat dengan sistem sosial tertentu harus memberikan aturan pada para anggotanya yang mengatur tentang hubungan antar sesama. Menurut Herbert Spencer, setiap orang bebas untuk menentukan apa yang akan dilakukannya, asal ia tidak melanggar kebebasan yang sama dari lain orang.

Hukuman adalah sebuah cara untuk menjadikan seorang yang melakukan pelanggaran berhenti dan tidak lagi mengulanginya. Selain itu juga menjadi pelajaran kepada orang lain untuk tidak mencoba melakukan pelanggaran itu. Setiap peradaban pasti memiliki bentuk hukum dan jenis hukuman tersendiri. Dan masing-masing bisa berjalan sesuai dengan apa yang telah digariskan. Salah satu bentuk hukuman yang diperintahkan oleh Allah adalah hukum *qisas*.

Ulama Hanafî[179] membagi pembunuhan menjadi lima: pertama sengaja, yaitu suatu perbuatan membunuh dengan alat yang bisa mematikan dan dilakukan dengan sengaja. Seperti pisau, tombak, pedang dan lain sebagainya. Kedua, semi sengaja yaitu suatu pembunuhan yang dilakukan tanpa menggunakan alat yang bisa mematikan seperti kerikil, kayu dan lain sebagainya. Ketiga bersalah, yaitu pembunuhan yang dilakukan tanpa adanya niat membunuh seperti melempar tombak kepada hewan kemudian mengenai manusia. Keempat pembunuhan yang

[179] 'Alâ' al-Dîn al-Kasânî, *Badai' al-Sanâi'...,* volume VII, h. 233, Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*volume VII, h. 536

sejalan dengan pembunuhan bersalah seperti halnya membalikan orang tidur kemudian orang tersebut meninggal. Kelima, membunuh karena sebab yaitu pembunuhan yang dilakukan dengan perantara tidak langsung seperti orang yang menggali lubang kemudian seseorang jatuh ke dalamnya.

Adapun ulama Syâfi'îyah dan Hanâbilah[180] mereka membagi pembunuhan menjadi tiga macam yaitu: pertama, pembunuhan sengaja yaitu suatu pembunuhan yang dilakukan terhadap seseorang dengan maksud menghilangkan nyawanya. Kedua, pembunuhan semi sengaja, yaitu perbuatan penganiayaan terhadap seseorang tanpa ada maksud untuk membunuh namun mengakibatkan kematian. Ketiga, pembunuhan karena kesalahan.

Kalimat sultân dalam ayat tentang hukuman membunuh memiliki arti diyat dan qisâs. Seperti yang telah dijelaskan di atas, sebuah kata yang memiliki dua arti atau lebih dapat berarti salah satu dari arti-arti tersebut ketika terdapat dalil yang memperkuat dugaan terhadap arti kata. Para ulama bersepakat bagi wali korban boleh mengambil dari dua hal yaitu *qisas* atau pemberian ampunan. Mereka berbeda pendapat apakah perpindahan dari qisâs kepada pengampunan dengan mengambil diyat[181] merupakan hak wajib bagi wali korban tanpa ada pilihan bagi orang yang mendapatkan hukuman qisâs ataukah tidak ada diyat kecuali terdapat kesepakatan antara kedua belah pihak. Jika pembunuh tidak mau membayar diyat

---

[180]Muhammad al-Khatîb al-Syarbînî, *Mughnî al-Muhtâj...*, volume VII, h. 536, Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume VII, h. 536; Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah* (t. Tp: Maktabah Masjid Nabawî, t. Th) volume II, h. 516

[181] Terdapat dua macam diyat yaitu *diyat* berat dan *diyat* ringan. Dari pembagian *diyat* ini menurut Imam Syafi'i *diyat* ringan diberikan kepada pembunuhan tidak sengaja dan *diyat* berat diberikan kepada pembunuhan sengaja. Menurut Imam Malik dalam pembayaran *diyat* tidak boleh dalam bentuk hutang dan mengangsur tetapi harus tunai dan ia juga menegaskan tidak adanya penundaan dalam pembayaran. Menurut Imam Malik jika *diyat* itu ditetapkan maka damai tidak ada artinya, jika pembunuhan tersebut sengaja maka *diyat yang harus dibayarkan adalah* 25 ekor unta betina bin Makhad, 25 ekor unta betina labun, 25 ekor unta siqaq dan 25 ekor unta jadza'ah. Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume VII, h. 621; Wizârah al-Auqâf wa al-Syuûn al-Islâmiyah, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyah* (Kuwait: Dâr al-Salâsil, 1404-1427 H) volume XXI, h. 49

maka tidak ada jalan lain bagi wali korban kecuali memberikan hukuman qisâs atau ampunan.

Menurut Hanîfah, imam Malik, al-Tsaurî, al-Auzâ'î, dan beberapa ulama lainya wali korban hanya diharuskan memberikan hukuman *qisas* atau memberi ampunan tanpa mengambil diyat kecuali orang yang membunuh memberikan *diyat* secara suka rela. Mereka mendasarkan pendapat ini kepada beberapa dalil, diantaranya hadîts Anas bin Mâlik.[182] Dari hadîts tersebut dapat diketahui tidak ada hukuman lain kecuali *qisâs*. Kedua, hukum *qisâs* adalah wajib 'ain maka tidak ada hak bagi wali untuk mengambil diyat kecuali dengan rida orang yang membunuh.

Menurut Iman Syafi'i, Iman Ahmad dan Abu Tsaur wali korban boleh memilih mengambil *qisas* atau *diyat*, baik orang yang membunuh rela atau tidak. Mereka berdalil dengan hadîts Abû Hurairah.[183] Menurut ulama Syafi'iyah pendapat ini mengkompromikan dalil-dalil yang ada, dan ini lebih baik dari memilih salah satu.[184]

Dari kedua pendapat ini menurut Imam Abû Hanîfah harus ada kesepakatan antara kedua belah pihak pelaku dan keluarga korban, sedangkan Imam Syafi'i dan sebagian ulama lain, wali korban boleh memilih antara *qisas* atau *diyat* baik pihak pelaku setuju atau tidak.

---

[182] Al-Bukhârî meriwayatkan hadîts tersebut dari Humaid dan Muslim meriwayatkan dari Tsâbit dengan lafaz أن الربيع عمته كسرت ثنية جارية فطلبوا إليها العفو فأبوا فعرضوا الأرش فأتوا رسول الله {صلى الله عليه وسلم} وأبوا إلا القصاص فأمر رسول الله {صلى الله عليه وسلم} بالقصاص فقال أنس بن النضر يا رسول الله أتكسر ثنية الربيع لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها فقال رسول الله {صلى الله عليه وسلم} يا أنس كتاب الله القصاص . Muhammad bin Futûh al-Humaidî, *al-Jam'u...*, volume II, h. 456; Muhammad Fuad 'Abd al-Bâqî, *al-Lu'lu'...*, volume I, h. 522

[183] Hadîts Abû Hurairah diriwayatkan oleh al-Baihâqî dengan lafaz (من قتل له قتيل ، فهو بخير النظرين : إما يعطى الدية ، وإما أن يقاد أهل القتيل), Abû Dâwûd meriwayatkan dari 'Abbâs bin al-Walîd bin Mazîd dengan lafaz « مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُودَى أَوْ يُقَادَ » , Ibn Mâjah meriwayatkan dari Abd al-Rahmân bin Ibrâhîm al-Damsyiqî dengan lafaz (من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يقتل و إما أن يفدى), selain mereka hadîts tersebut juga diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim .Muhammad Diya' al-Rahmân al-A'zamî, *al-Minah al-Kubrâ Syarh wa Takhrîj al-Sunan al-Sughrâ* (Riyâd: Maktabah al-Rusyd, 2001) volume VII, h. 56; Abû Dâwûd, *Sunan...*, volume IV, h. 293

[184] Atsar al-Lughah fî Ikhtilâf al-Mujtahidîn, h. 122; Asbâb Ikhtilâf al-Fuqaha', h. 188

Dalam Fath al-Bârî, Ibn Hajar berpendapat hadîts yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah serta judul bab yang terdapat dalam *Sahîh al-Bukhârî* menunjukan bahwa hukuman qisâs atau diyat kembali kepada wali korban dan tidak disyaratkan rida pelaku pembunuhan.[185]

Contoh kelima perbedaan dalam mengartikan kata sa'. Al-Ainî menukil beberapa pendapat para ulama, diantaranya pendapat al-Jauharî yang mengatakan bahwa sa' adalah empat mud, pendapat Ibn Atsîr yang mengatakan bahwa satu sa' adalah empat mud. Perbedaan mereka adalah dalam menghitung satu mud. Ada yang mengatakan satu mud sama dengan 1 ratl Irak[186] sepertiga, dan ada yang mengatakan satu mud dua ratl. Al-Ainî merajihkan pendapat Hanafiyah yang mengatakan bahwa satu sa' adalah delapan artâl, sedangkan Ibn Hajar merajihkan pendapat Syâfi'î yang mengatakan satu sa' adalah lima sepertiga artâl.

Dari sini dapat diketahui bahwa perbedaan dalam memberikan interpretasi terhadap kata musytarak yang terdapat dalam hadîs dapa dipengaruhi oleh madzhab masing pensyarah.

2. Penggunaan Huruf *Ma'ânî*

Para ulama menganggap pengetahuan seorang mujtahid tentang penggunaan huruf dalam sebuah dalil merupakan hal yang sangat penting. Karena hukum yang ditunjukan oleh sebuah nas berbeda sesuai dengan penggunaan huruf. Secara bahasa huruf merupakan jama' dari kata *harf*, sedangkan menurut istilah huruf dapat diartikan sesuatu yang menunjukan arti dengan yang lainya.[187]

---

[185] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*..., volume XII, h. 206

[186] Ratl merupakan suatu ukuran timbangan. Menurut Imam Syâfi'î satu mud sama dengan 2751 gram atau sama dengan 2,75 Kg adapun Abû Hanîfah berpendapat satu mud sama dengan 3800 gram atau sama dengan 3,8 Kg.

[187] Muhammad bin Abî Bakr bin 'Abd al-Qâdir , *Mukhtâr al-Sihhâh*..., kata harafa; Ibn Aqîl, *Syarh Ibn 'Aqîl 'Alâ Alfiyah Ibn Mâlik* (Kairo: Dâr al-Turâts, 1980) volume I, h. 15

Huruf dapat dibagi menjadi dua, pertama huruf *mabânî* yaitu sesuatu yang dapat merangkai sebuah kata dan sering kita kenal dengan nama huruf hijaiyah. Kedua huruf *ma'ânî* yang menunjukan sebuah arti tanpa harus terangkai menjadi sebuah kata. Dinamakan huruf *ma'ânî* karena huruf-huruf tersebut mempunyai arti atau makna, berbeda dengan Huruf Mabânî atau Huruf Hijaiyah yang tidak mempunyai arti. Dalam Bahasa Indonesia huruf Ma'ani disebut kata sambung atau penghubung. Penggunaan huruf-huruf tersebut dan perbedaan interpretasi di dalamnya menyebabkan istinbat hukum yang berbeda di kalangan ulama.

Contoh pertama dalam penggunaan huruf ba'. Huruf ba' memiliki banyak arti, diantaranya bertujuan untuk ilsâq, ba' al-naql, al-isti'ânah, al-ta'lîliyah, al-sababiyah, al-zarfiyah, al-badaliyah dan lain sebagainya. Kita lihat perbedaan interpretasi antara al-'Ainî dan Ibn Hajar dalam mengartikan kata وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ Ibn Hajar menukil perkataan al-Qurtubî bahwa huruf ba' dalam firman Allah tersebut dimaksudkan untuk ta'diyah boleh disebutkan boleh juga tidak.[188]

Al-Aini mengatakan arti lafaz وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ menunjukan kewajiban mengusap kepala. Arti masaha adalah memasukan tangan yang basah ke dalam anggota badan.[189] Sedangkan kata الرأس diartikan tempat tumbuhnya rambut dari awal kepala bagian atas dahi sampai lekukan tengkuk. Dalam hal ini terdapat kurang lebih tiga belas pendapat para ulama, diantaranya ada yang mengatakan wajib mengusap sebatas tiga jari dimulai dari awal kepala, al-Hasan bin Sâlih mengatakan wajib mengusap sebatas tiga jari dimulai dari akhir kepala, wajib mengusap bagian depan kepala saja, Malik berpendapat wajib mengusap seluruh kepala, namun jika kurang sedikit maka diperbolehkan, Hanafî mengatakan wajib

---

[188] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*...Bâb *Mash Ra's Kullih Liqaulllahi Ta'âlâ* وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ volume I, h. 394

[189] Dalam kamus tata bahasa Arab kata masaha diartikan mengusap atau meninggalkan bekas yang ada. Lihat Ibrâhim Mustafâ dkk, *al-Mu'jam al-Wasît* (t. tp: Dâr al-Da'wah, t. th) volume II, h. 867

mengusap seperempat kepala dan Syafi'i mengatakan wajib mengusap sebagian kepala tanpa ada batas tertentu.[190] Dalam kitabnya Ibn Hajar menambahkan penjelasan Syafi'i tentang kemungkinan maksud dari ayat di atas adalah mengusap sebagian atau seluruhnya, namun dalil-dalil dari sunnah menyebutkan bahwa mengusap sebagian saja diperbolehkan.[191]

Al-Aini memberikan komentar bahwa apa yang diutarakan oleh Syafi'i dalam mengusap kepala tidak ada nasnya, berbeda dengan pendapat Malik dan Hanafi.[192] Ibn Hajar menjawab sanggahan al-'Ainî ini dan mengatakan bahwa Rasulullah mengusap sebagian karena udzur sedang berada di perjalanan, dengan dalil apa yang diriwayatkan oleh al-Syâfiî dari hadîts 'Ata' أنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليهِ وَسَلَّم تَوَضَّأَ فَحَسَرَ العِمَامَةَ عَنْ رَأْسِهِ وَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأسِه hadîts ini mursal, akan tetapi terdapat riwayat lain bersambung yaitu riwayat Abû Dâwud dari hadîts Anas. Jadi meski mursal akan tetapi jika terdapat hadîts mursal lain atau hadîts mausul dapat menguatkan satu sama lain. Adanya lafaz ba' di dalam ayat juga menunjukan bahwa kewajiban mengusap kepala dalam berwudu adalah sebagian saja yaitu kira-kira seperempat.[193]

Perbedaan interpretasi di atas juga dipengaruhi oleh perbedaan pendapat madzhab masing-masing. Hanafiyah berpendapat yang diwajibkan dalam wudu mengusap seperempat kepala. Dalil mereka adalah keharusan mengusap sesuai dengan adat, serta huruf ba' yang terdapat dalam ayat berarti menempel. Kaidah yang ada adalah jika ba' masuk ke dalam kalimat yang diusap maka itu menunjukan kapasitas alat yang dipakai. Sedangkan ba' jika masuk ke dalam alat

---

[190] Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî*... volume I, h. 356

[191] Ibn Hajar al-'Asqalânî, Fath *al-Bârî*...Bâb *Mash Ra's Kullih Liqaulllahi Ta'âlâ* وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ volume I, h. 394

[192] Badr al-Dîn al-'Ainî, *Umdat al-Qârî*... volume II, h. 357

[193] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*...Bâb *Mash Ra's Kullih Liqaulllahi Ta'âlâ* وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ volume I, h. 394

maka itu menunjukan kapasitas sesuatu yang diusap. Dalam ayat di atas huruf ba' masuk ke dalam yang diusap –برؤوسكم– maka yang diinginkan adalah mengusap sebatas tangan yaitu kira-kira seperempat.[194] Jika air telah membasahi telapak tangan kemudian ia meletakan telapak tangan tersebut di atas kepala baik dari bagian belakang, dari depan atau sisi manapun maka itu dianggap sah. Mereka berpendapat mengusap kepala tidak harus melalui tangan. Jika air sudah mengenai seperempat bagian dari kepala maka itu dianggap cukup. Untuk mengusap kepala menggunakan tangan, mereka mensyaratkan minimal menggunakan tiga jari agar air dapat mengenai seperempat kepala sebelum kering. Apabila ia mengusap dengan ujung-ujung jemarinya sedangkan airnya menetes dan memungkinkan sampai pada batas kadar yang ditentukan untuk dibasuh maka wudunya dianggap sah, jika tidak sampai pada batas kadar yang ditentukan untuk dibasuh maka dianggap tidak sah. Jika seseorang memiliki rambut yang panjang, maka ia tetap harus mengusap rambut yang tumbuh di atas kepala secara langsung.[195]

Sedangkan pendapat Syâfi'iyyah seperti telah dijelaskan oleh Ibn Hajar di atas, yang menjadi rukun wudu adalah mengusap bagian kepala meski sedikit. Mengusap kepala tidak disyaratkan menggunakan tangan, jika ia megalirkan air di atas kepala maka hal ini juga dianggap sah. Ulama Syâfi'iyah memiliki pendapat yang sama dengan Hanafiyah dan ulama lainya jika sesorang memiliki rambut panjang maka ia tetap harus mengusap rambut yang tumbuh di atas kepalanya.

Contoh kedua perbedaan pendapat dalam membaca basmalah ketika menyembelih. Membaca basmalah merupakan syarat untuk halalnya makan setiap sembelihan berdasarkan pendapat tiga imam madzhab. Sedangkan Syâfi'iyah berbeda. Akar dari perbedaan para ulama tersebut adalah perbedaan dalam

---

[194] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu* (Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th) cetakan keempat volume I, h. 323

[195] 'Abdurrahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'Alâ Madzâhib al-Arba'ah...,* volume I

memahami huruf wawu yang terdapat dalam surat al-An’am ayat 121 (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ)[196] secara umum, huruf wawu memiliki banyak arti diantaranya: menggabungkan antara dua hal, berarti bersama, atau, sebagai h̲âl, untuk memulai sebuah kalimat, berarti kemungkinan, dan lainya. Dalam ayat tersebut Allah melarang kita memakan sesuatu yang disembelih tanpa menyebut nama Allah. Ini mencakup bangkai, binatang sembelihan kaum kafir bagi berhala serta binatang sembelihan kafir secara umum.[197]

Wawu di dalam ayat tersebut menurut pendapat para ulama dapat berarti ‘ataf, untuk memulai jumlah atau hâl. Al-Syâfi’iyah berpendapat membaca basmalah bukanlah syarat dalam menyembelih binatang namun disunnahkan. Jika seseorang tidak membaca basmalah baik sengaja atau tidak binatang buruan atau sembelihan tetap halal.[198] Mereka beralasan wawu di dalam ayat untuk menunjukan hâl. Mereka membantah jika wawu disini untuk ‘ataf karena jumlah sebelumnya adalah t̲alab dan jumlah setelahnya adalah khabar. Ulama H̲anafiyah berbeda dalam mengartikan penggunaan huruf wawu dalam ayat, mereka berpendapat bahwa wawu tersebut bertujuan untuk isti’nâf atau memulai sebuah kalimat. Hal ini menjadikan binatang hasil berburu atau disembelih tanpa menyebut nama Allah tidak halal dagingnya.[199]

Perbedaan tersebut juga dapat kita lihat dalam interpretasi Ibn Hajar dan al-‘Ainî. Ibn Hajar menukil pendapat ulama tentang penggunaan wawu di dalam

---

[196] وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

[197] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-Az̲îm* (Dâr al-Taybah, 1999) volume III, h. 324; Abû al-Hasan Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mâwardî, *Tafsîr al-Mâwardî –al-Nukat wa al-‘Uyûn–* (Beirut: Dâ al-Kutub al-‘Ilmiyah, t. Th) volume II, h. 161

[198] Menurut ulama Syafi’iyyah jika seseorang meninggalkan membaca basmalah secara tidak sengaja maka tidak ada perbedaan diantara mereka tentang kehalalanya, adapun hukum menyembelih atau berburu tanpa mengucap basmalah secara sengaja, terdapat tiga pendapat. Pertama makrûh tanzîh, tidak makrûh dan ketiga berdosa. Al-Nawawî, *al-Majmu’ Syarh al-Muhadzdzab* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th) volume VIII, h. 411

[199] Haiat Kibâr al-Ulama’ Bi al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’ûdiyah, *al-Buhûts al-‘Ilmiyah* (Riâsah Idârah al-Buhûts al-‘Ilmiyah wa al-Ifta’, 2001) volume III, h. 269

ayat. Pertama pendapat Sîbawaih yang mengatakan wawu tersebut untuk ‘ataf, kedua untuk isti’nâf dan ketiga sebagai hâl. Namun dalam istinbat hukum ia lebih cenderung kepada pendapat ketiga yaitu pendapat ulama Syâfi’iyah. Ia menyanggah pendapat yang mengatakan bahwa orang yang memakan daging sembelihan tanpa menyebut nama Allah adalah fasik.[200]

Al-aini berpendapat jika seseorang lupa menyebut nama Allah ketika menyembelih maka hal tersebut tidak menyebabkan daging sembelihan haram akan tetapi jika ia meninggalkanya secara sengaja maka daging hasil berburu atau sembelihan tersebut tidak halal untuk dimakan.[201]

Contoh ketiga mengartikan ba’ dalam kata niat yang terdapat pada hadîts إنما الأعمال بالنيات. Ibnu manzûr dalam kitabnya mengatakan arti meniatkan sesuatu adalah memaksudkannya dan meyakininya. Sedangkan niat adalah arah yang dituju”[202] dari sini dapat kita simpulkan bahwa niat adalah maksud dan keinginan seseorang untuk melakukan suatu amalan dan pekerjaan. Jadi niat merupakan amalan hati.

Para ulama bersepakat wajibnya niat dalam bersuci dari hadats dan mandi jinabah serta ibadah lainya, kecuali Abû Hanîfah yang berpendapat niat tidak wajib dalam bersuci maupun mandi jinabat. Keduanya sah tanpa adanya niat.[203] Ulama berbeda pendapat apakah niat rukun dalam ibadah ataukah syarat ibadah? Sebagian besar ulama berpendapat bahwa niat merupakan rukun ibadah karena ia masuk ke dalamnya, adapun syarat merupakan sesuatu yang ada sebelum suatu perbuatan dilakukan. Dalam hal wudu, ulama Malikiyah berpendapat niat merupakan rukun wudu. Mereka berpendapat cara niat dalam berwudu adalah

---

[200] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume IV, h. 123-124; volume IV, h. 624

[201] Badr al-Dîn al-‘Ainî, *Umdat al-Qârî...*, volume XXI, h. 165

[202] Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab...*, volume XV, h. 347

[203] Abû al-Muzaffar Yahyâ bin Muhammad bin Hubairah al-Syaibânî, *Ikhtilâf al-Aimmah al-‘Ulama’* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002) cet. Pertama, volume I, h. 40

seseorang berniat untuk menghilangkan hadats atau berniat melaksanakan rukun wudu. Mereka tidak mensyaratkan pelafazan niat dalam wudu. Adapun waktu berniat menurut ulama Malikiyah adalah di awal wudu. Jika seseorang membasuh anggota wudu tanpa disertai niat terlebih dahulu maka batal wudunya.[204] Selain Malikiah, Syâfi'îyah juga berpendapat bahwa niat merupakan rukun wudu. Perbedaan antara Syâfi'iyah dan Malikiyah terdapat dalam dua hal. Pertama, Malikiyah berpendapat bahwa dalam wudu tidak disyaratkan kebersamaan niat dengan perbuatan wudu, akan tetapi diperbolehkan mendahulukan niat atas perbuatan berwudu dengan tenggang waktu yang tidak terlalu lama menurut 'urf. Adapun ulama Syâfi'iyah mereka berpendapat bahwa niat harus dilakukan serempak dengan anggota wudu yang pertama. Kedua, Syâfi'iyah berpendapat bahwa niat menghilangkan hadats dalam wudu tidaklah dianggap sah secara mutlak. Akan tetapi niat tersebut dianggap sah jika dilakukan oleh orang yang sehat. Adapun orang yang uzur ia harus berniat agar boleh melaksanakan salat.[205]

Al-Ainî mengartikan kata niyât secara bahasa jama' dari niat berasal dari fi'îl نوى ينوي ia menyebutkan syi'ir untuk mendukung pendapat tersebut. Ba' dalam kata tersebut bertujuan untuk musâhabah seperti yang terdapat dalam ayat (وقد دخلوا بالكفر) (اهبط بسلام), selain bertujuan untuk musâhabah al-Ainî juga menukil pendapat Sîbawaihi yang mengatakan bahwa ba' dalam kata tersebut berarti ilsâq atau isti'ânah. Ibn Hajar berpendapat ba' di dalam kata al-niyyât untuk musâhabah atau untuk sababiyah. Pendapat Ibn Hajar ini dibantah oleh al-Ainî. Ibn hajar menukil perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang niat, apakah ia syarat atau rukun? Ia merajihkan pendapat yang mengatakan niat adalah rukun.[206]

---

[204] 'Abdurrahman al-Jazîrî, *al-Fiqhu 'Alâ...,* volume I, h. 50

[205] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume I, h. 317

[206] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî..*, volume I, h.13 ; Badr al-Dîn al-'Ainî, *Umdat al-Qârî...*, volume I, h. 67

Contoh keempat dalam menginterpretasikan huruf الى pada ayat wu<u>d</u>u. Dalam bahasa Arab, secara umum إلى berarti akhir dari sebuah tujuan baik waktu ataupun tempat. Para ulama berbeda pendapat apakah akhir dari tujuan masuk. Pendapat pertama mengatakan tidak masuk secara mutlak, pendapat kedua mengatakan masuk secara mutlak, pendapat ketiga mengatakan jika jumlah setelah إلى merupakan jenis kalimat sebelumnya maka ia masuk namun jika tidak sejenis maka tidak masuk dan lainya. Perbedaan tersebut menyebabkan perbedaan para ulama dalam mengambil hukum dari sebuah na<u>s</u>. Hanafiyah berpendapat siku tidak masuk ke dalam perintah membasuh tangan. Ia mengambil pendapat ahli bahasa yang menyatakan kalimat setelah إلى tidak masuk secara mutlak, sedangkan jumhur ulama termasuk Syâfi'î berpendapat siku masuk ke dalam perintah membasuh tangan.[207]

Al-Aini menyimpulkan Lafa<u>z</u> إِلَى المَرَافِقِ menunjukan tujuan akhir membasuh tangan adalah siku, namun terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang masuk atau tidaknya siku ke dalam anggota wu<u>d</u>u. Ibn Hajar dalam bab lain[208] mengatakan bahwa sebagian besar ulama berpendapat masuk, sedangkan Zafar memiliki pendapat yang berbeda. Sebagian ulama mengatakan bahwa الى di dalam ayat berarti مع seperti firman Allah [209](وَلاَتَأكُلُوْا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ) ia menukil perkataan al-Zamakhsyari: lafaz إلى dapat memberikan arti tujuan secara mutlak. Adapun jika masuk ke dalam hukum atau keluar darinya maka sesuai dengan dalil. Ibn Hajar mengatakan sebagian besar ulama memasukan kewajiban membasuh siku sebagai bentuk kehati-hatian. Ia memberikan beberapa dalil tentang tata cara berwudu Rasulullah terutama ketika membasuh tangan. Diantara dalil-dalil tersebut adalah apa yang diriwayatkan oleh al-Tabrânî dengan

---

[207] Al-Nawawî, *al-Majmu'*..., volume II, h. 184

[208] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fat<u>h</u> al-Bârî*...Bâb *Mash Ra's Kullih Liqaulllahi Ta'âlâ* وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ volume I, h. 393

[209] QS: al-Nisâ ayat 2

sanad hasan[210] dari hadîts Utsman tentang sifat wudu Rasulullah (فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ حَتَّى مَس أَطْرَاف العَضَدَين), kemudian hadîts Jâbir (كَانَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه و سلم إذَا تَوَضَّأَ اَدَارَ المَاءَ على مِرْفَقيه) akan tetapi sanadnya da'if, riwayat al-Tabrânî dan al-Bazzâr dari hadîts Wâil bin Hajaz tentang sifat wudu (وَغَسَلَ ذِرَاعَيْه حَتىَّ جَاوَزَ المِرْفَق), riwayat al-Tabrânî dan al-Tahâwî dari hadîts Tsa'labah bin 'Ibâd (ثُمَّ غَسَلَ ذِرَاعَيْه حَتَّى يَسِيْلَ المَاء عَلَى مِرْفَقَيه) semua hadîts ini saling menguatkan satu sama lain.[211] Al-Aini menukil pendapat Zafar dan menjelaskan bahwa tujuan dibagi menjadi dua macam, yang pertama adalah waktu atau suatu barang maka ia tidak masuk. Yang kedua adalah perbuatan, dalam berwudu, yang menjadi tujuan ketika membasuh tangan adalah perbuatan membasuh sampai ke siku, perbuatan tidak ada dengan sendirinya maka ia harus dilakukan untuk mengakhiri.[212]

Dari beberapa contoh dia atas dapat kita ketahui bahwa madzhab memiliki pengaruh baik terhadap Ibn Hajar maupun al-Ainî dalam mengartikan sebuah kalimat.

3. Hakikat dan Majaz

Selain perbedaan pemahaman arti bahasa, penggunaan kata yang terdapat dalam sumber hukum juga mempengaruhi seseorang dalam mensyarah sebuah teks khususnya hadîts. *Pertama* tentang hakikat dan majâz. Apakah maksud dari lafaz yang dipakai oleh Syâri' adalah hakikat, majaz ataukah keduanya. Yang dimaksud dengan hakikat adalah suatu lafaz yang digunakan sebagaimana makna

---

[210] Sanad Hasan adalah apa yang masyhur para perawinya. Lihat Ibn al-Salâh, *Muqaddimah Ibn al-Salâh* (Kairo: Dâr al-Tsurayya, t. th) h. 30, ulama berbeda pendapat dalam pengertian hadîts hasan, Namur yang paling rajih adalah pendapat Ibn Hajar ayaitu apa yang diriwayatkan oleh rawi yang dabit namun tidak sempurna, bersambung, tidak terdapat illah dan syudzudz. Lihat Ibn Katsîr, *al-Bâits al-Hatsîts Fî Ikhtisâr Ulûm al-Hadîts* (Makah: Maktabah Nizâr Mustafâ al-Bâz, 2001) h. 42

[211] Disebut hadîts hasan li ghairih yaitu hadîts hadîts da'if yang memiliki jalan banyak, dengan syarat sebab keda'ifanya bukan disebabkan oleh fasiknya rawi atau kebohonganya. Maka ia dapat naik tingkatanya menjadi hasan li ghairih. Lihat Mahmud al-Tahhân, *Taisir Musthalah al-hadîts* (Iskandaria: Markaz al-Hudâ li al-Dirâsât, 1425 H)

[212] Badr al-Dîn al-'Ainî, *Umdat al-Qârî*… volume II, h. 354

aslinya dalam istilah percakapan Definisi hakikat ini sejalan pula dengan yang dikemukakan al-Syarakhsî. Menurutnya, hakikat adalah setiap lafaẕ yang ia tentukan menurut asalnya untuk sesuatu tertentu. Definisi hakikat ini menegaskan bawa hakikat adalah suatu lafaz yang dipakai menurut asalnya untuk maksud tertentu. Al-Utsaimin mendefinisikan hakikat adalah lafaz yang digunakan sesuai asal peletakanya.[213] Tegasnya lafaz itu dipakai oleh perumus bahasa memang untuk itu.

Hakikat terbagi menjadi tiga macam, lughawiyyah, syar'iyyah dan 'urfiyyah. Hakikat lughawiyyah adalah lafaz yang digunakan pada asal peletakannya secara bahasa. Contoh kata salat pada hakikatnya secara bahasa berarti doa. Hakikat syar'iyyah adalah lafaz yang digunakan pada asal peletakannya secara syar'i. Contoh arti kata salât menurut hakikat syar'iyyah adalah perkataan dan perbuatan yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Hakikat 'urfiyyah adalah lafaẕ yang digunakan pada asal peletakannya secara 'urf (adat/kebiasaan). Contoh arti kata al-Dâbba, arti sesungguhnya secara adat adalah hewan yang mempunyai empat kaki.

Sedangkan majaz adalah suatu lafaz yang digunakan bukan berdasarkan makna asalnya disebabkan ada hubungan antara makna asal dengan makna yang diinginkan.[214] Dengan makna yang hampir sama al-Sarakhsi mendefinisikan majaz adalah nama untuk setiap lafaz yang dipinjam untuk digunakan bagi maksud di luar apa yang ditentukan. Dari definisi majaz di atas tampak, apabila suatu lafaz tidak dipakai menurut makna asalnya karena ada qarinah yang mendukung peralihannya kepada makna lain, maka lafal yang demikian disebut

[213] Muhammad bin Sâlih al-Utsaimîn, *Usûl al-Fiqh* (Mekah: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Su'ûd al-Islamiyah, 1420 H) h. 25-27

[214] Abd al-Azîz bin Ahmad bin Muhammad 'Ala' al-Dîn al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'An Usûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997) volume , *h. 96*; Muhammad bin Husain bin Hasan al-Jaizânî, *Ma'âlim Usûl al-Fiqh 'Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (Dâr Ibn al- Jauzî, 1427 H) volume I, h. 110

majaz. Penggunaan lafaz secara hakikat maupun majaz dapat menyebabkan terjadinya perbedaan interpretasi.

Penjelasan di atas dapat kita lihat ketika Ibn Hajar dalam *Fath al-Bâri* dan al-Ainî dalam *Umdat al-Qârî* menjelaskan arti لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب. Al-Ainî berpendapat arti hadîts tersebut hanyalah kiasan karena ma'mûm diperintahkan untuk diam dan mendengar apa yang dibaca oleh imâm, namun jika arti kalimat diatas hakikat –sebenarnya– maka hal tersebut tidak menunjukan wajib karena akan bertentangan dengan ayat yang menunjukan perintah secara umum membaca surat al-Qur'an tanpa adanya pembatasan dengan surat al-Fâtihah. Sedangkan Ibn Hajar berpendapat maksud kalimat tersebut adalah hakikat bukan majaz, ia bahkan menyanggah pendapat yang mengatakan kalimat tesebut majaz.[215]

Perbedaan pendapat keduanya dalam penggunaan lafaz tidak lepas dari pendapat madzhab masing-masing. Dari kitab-kitab fikih dapat kita lihat perbedaan pendapat antara ulama Syafi'îyah dan Hanafiyah dalam hukum membaca fatihah ketika salât. Menurut ulama Hanafiyah yang menjadi rukun fardu dalam semua rakaat salât sunnah dan witir serta dua rakaat salât fardu adalah membaca ayat dari al-Qur'an dengan dalil surat al-Muzzammil ayat 20 serta hadîts [216] (لا صلاة إلا بقراءة). Dalam ayat dan hadîts tersebut diperintahkan membaca ayat al-Qur'an secara mutlak, tidak ada batasan hanya surat al-Fâtihah saja. Menurut mereka bacaan surat al-Fâtihah dalam salât bukanlah fardu secara mutlak. Tidak ketika membacanya dengan keras tidak juga ketika pelan, tidak atas imâm tidak juga atas ma'mûm bahkan makrûh bagi ma'mûm. Mereka menganggap perintah untuk membaca surat al-Fâtihah dalam salat merupakan arti majazî bukan hakiki.

---

[215] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*..., volume II, h. 286

[216] Diriwayatkan oleh Muslim dari Muhammad bin Abdillah bin Numair dari hadîts Abû Hurairah dengan lafaz لا صلاة إلا بقراءة قال أبو هريرة فما أعلن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلناه لكم وما أخفاه أخفيناه لكم. Muslim bin al-Hijjâj, *Sahîh Muslim*..., volume I, h. 297

Pendapat ulama Hanafî di atas berbeda dengan pendapat ulama Syâfi'î. Jumhûr ulama termasuk Syâfi'î berpendapat bahwa bacaan fâtihah dalam salat merupakan rukun wajib dengan dalil hadîts [217]«لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» dan «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب». Ulama syâfi'î menganggap arti kalimat tersebut hakiki bukan majazî.[218]

Contoh kedua dalam menentukan apakah niat masuk ke dalam syarat salât dan wudû ataukah tidak. Al-Aini berpendapat bolehnya salat hanya dengan melakukan hal-hal yang diperintahkan dalam ayat tanpa harus disertai niat, barangsiapa yang mengatakan niat adalah syarat wudu maka ia telah memberikan tambahan terhadap nas yang ada.[219] Sedangkan Ibn Hajar mengatakan ulama mengambil istinbat hukum dari ayat إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةَ wajibnya niat dalam berwudu karena arti ayat tersebut diperkirakan: jika kalian ingin melaksanakan salat maka berwudulah karenanya.[220] Kita lihat disini perbedaan pendapat antara Ibn Hajar dan al-Aini tentang kewajiban niat ketika berwudu yang merupakan salah satu perbedaan antara Syafi'iyah dan Hanafiyah.

Ulama Hanafiyah berpendapat niat tidak wajib di dalam wudu maupun salât.[221] mereka berpendapat bahwa niat salât adalah bermaksud untuk melaksanakan sholat karena Allah dan letaknya dalam hati,namun tidak disyaratkan melafazkannya dengan lisan. Adapun melafazkan niat dengan lisan

---

[217] Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari Ali bin Abdillah sedangkan Muslim meriwayatkan dari Abû Bakr bin Abî Syaibah. al-Nasâî meriwayatkan dari Suwaid bin Nasr dengan lafaz (لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِدًا) Al-Bukhârî, *al-Jâmi'...,* volume I, h. 152; Muslim bin al-Hijjâj, *Sahîh...*, volume I, h. 295; al-Nasâî, *Sunan al-Nasâî Bi Syarh al-Suyûtî wa Hâsyiah al-Sanadî* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1420 H) volume II, h. 475

[218]Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume II, h. 24-25; Alî al-Khafîfî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqaha'* (Kairo: Dâr al-Fikr al-"arabî, 1996) h. 127

[219]Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî*... volume II, h. 352

[220]Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*... volume I, h. 315

[221]Wahbah al-Zuhailî menyebutkan Abû al-Mizfar Yahya bin Muhammad al-Syaibânî, *Ikhtilâf al-Aimmah al-Ulama'* (Beirut: Dâ al-Kutub al-"ilmiyah, 2002) volume I, h. 40

sunah hukumnya, sebagai pembantu kesempurnaan niat dalam hati. Dan menentukan jenis sholat dalam niat adalah lebih afdlal.[222]

Ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa niat adalah maksud melaksanakan sesuatu yang disertai dengan perbuatan. Letaknya dalam hati. Niat salât disunnahkan melafadzkan menjelang Takbiratul Ihram dan wajib menentukan jenis salât yang dilakukan.[223]

Ketiga dalam menjelaskan tentang khiyar. Secara etimologi, khiyar berarti Memilih, menyisihkan, dan menyaring. Secara umum artinya adalah menentukan yang terbaik dari dua hal (atau lebih) untuk dijadikan orientasi. Secara terminologis dalam ilmu fiqih artinya: Hak yang dimiliki orang yang melakukan perjanjian usaha untuk memilih antara dua hal yang disukainya, meneruskan perjanjian tersebut atau membatalkannya.

Ada beberapa macam khiyâr, diantaranya hak pilih di lokasi perjanjian (Khiyâr al-majlis). Yakni semacam hak pilih bagi pihak-pihak yang melakukan perjanjian untuk membatalkan perjanjian atau melanjutkannya selama belum beranjak dari lokasi perjanjian.[224] Dasarnya adalah <u>h</u>adîts Nabi (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو قال حتى يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما). Kedua, khiyâr Syarat yaitu kedua orang yang sedang melakukan jual beli mengadakan kesepakatan menentukan syarat, atau salah satu di antara keduanya menentukan hak khiyar sampai waktu tertentu, maka ini dibolehkan meskipun rentang waktu berlakunya hak khiyar tersebut cukup lama. Ketiga, khiyâr 'aib yaitu jika seseorang membeli barang yang mengandung aib atau cacat dan ia tidak

---

[222] 'Alâ' al-Dîn al-Kâsânî, *Badai' al-Sanâi'*..., volume I, h. 127; *al-Durru al-Muhtar*..., volume I, h. 406

[223] Muhamamd al-Khatîb al-Syarbînî, *Mughny al-Muhtâj* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th) volume I, h.148-150; al-Nawawî, *al-Majmû'*..., volume I, h. 170

[224] Ahmad Ibn. Naqui al-Musri, dkk. *The reliance of the traveller: a classic manual of Islamic sacred law* (Modern Printing Press, 1991) h. 380; Zaini Nasohah, *Syariah dan undang-undang: suatu perbandingan* (Utusan Publications, 2004) h. 188

mengetahuinya hingga si penjual dan si pembeli berpisah, maka pihak pembeli berhak mengembalikan barang dagangan tersebut kepada si penjualnya.

Tidak ada perbedaan di kalangan ahli bahasa tentang maksud kata البيعان – dalam hadîts lain المتبايعان – yang terdapat dalam dalil khiyar majlis diatas adalah dua orang yang mengadakan jual beli, namun ulama berbeda pendapat tentang arti kata tersebut dalam hadîts di atas. Ulama Hanafiyah[225] berpendapat yang dimaksud dengan المتبايعان adalah dua orang yang sedang tawar menawar karena keduanya secara langsung melakukan jual beli. Dalil mereka, pertama yang dimaksud dengan kata ما لم يتفرقا adalah berpisah dalam perkataan atau selesai dari akad jual beli. Arti hadîts di atas seseorang berhak untuk memilih selagi masih tawar menawar sebelum sempurna akad. Karena sebelum sempurna akad penjual dan pembeli tidak dinamakan المتبايعان secara hakikat, sehingga mereka berkesimpulan tidak adannya khiyar majlîs. Kedua, Allah memerintahkan seseorang untuk menepati akad yang telah disepakati dan adanya khiyâr meniadakan hal tersebut. Mereka juga menyebutkan beberapa hadîts yang memperkuat pendapat mereka. Pendapat mereka juga didasarkan kepada beberapa hadîts, diantaranya hadîts Ibn Umar.[226] Hadîts tersebut menunjukan kebolehan jual beli sebelum berpisah. Hadîts kedua riwayat 'Amrû bin Syu'aib.[227]

Adapun ulama Syâfi'iyah, mereka menyatakan adanya khiyâr majlis. Dalil mereka dalam hal ini, pertama arti kata المتبايعان yang terdapat dalam hadîts adalah arti sesungguhnya atau hakikat yaitu penjual dan pembeli. Kedua, kata ما لم يتفرقا

---

[225] Al-Kâsânî, *Badai' al-Sanâi'* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1982) volume V, h. 134

[226] Hadîts tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim dengan lafaz أَنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم، قَالَ: مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلاَ يَبِعْهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَه, al-Tabrânî meriwayatkan dari Hafs bin Umar dengan lafaz من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه, Abû Dâwûd meriwayatkan dengan lafaz « مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلاَ يَبِعْهُ حَتَّى يَكْتَالَهُ ». Muhammad Fuad 'Abd al-Bâqî, *al-Lu'lu wa al-Marjân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th) volume I, h. 476; al-Tabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*..., volume XI, h. 11; Abû Dâwûd, *Sunan*..., volume III, h. 299

[227] Diriwayatkan oleh al-Turmudzî dari Qutaibah dengan lafaz أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال البيعان بالخيار مالم يتفرقا إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله , al-Turmudzî, *al-Jâmi' al-Sahîh Sunan al-Turmudzi* (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabî) volume III, h. 550

adalah belum berpisah badanya.[228] Hal ini dikembalikan kepada adat atau kebiasaan, seseorang akan mengatakan berpisah jika tidak bertemu satu sama lain. Mereka membantah pendapat Hanafiyah bahwa mengartikan المتبايعان dengan dua orang yang saling tawar menawar dan مالم يتفرقا dengan berpisah dalam perkataan adalah majaz sedangkan maksud kata-kata tersebut dalam hadîts adalah hakikat.[229] Mereka juga mendasarkan pendapat kepada hadîts Ibn Umar.[230]

Perbedaan tersebut juga terlihat dalam syarah Ibn Hajar dan al-'Ainî. Ibn Hajar mengartikan ما لم يتفرقا berpisah badan dan maksud dari al-mutabâyi'âin disini adalah penjual dan pembeli. Ia menyanggah pendapat yang mengatakan maksud dari kata tersebut adalah berpisah perkataan.[231] Sedangkan al-'Ainî mengartikan kata ما لم يتفرقا dengan berpisah dalam perkataan yaitu sebelum penjual dan pembeli mengatakan akad jual beli, jika keduanya sudah mengadakan akad maka tidak ada kesempatan untuk memilih untuk meneruskan atau membatalkan jual beli. Al-'Ainî memperkuatnya dengan menukil perkataan Ibrâhim al-Nakha'î dan al-Tsaurî serta dalil-dalil yang disebutkan oleh ulama Hanafiyah. Akad telah sempurna dengan ijab dan qabul, barang telah menjadi milik pembeli dan uang menjadi milik penjual. Jika khiyar majlis ada setelah akad jual beli hal ini menafikan kaidah "*la darara wa lâ dirâra fî al-Islâm*". Al-'Ainî juga berdalil dengan ayat أوفوا بالعقود jika seseorang telah mengadakan akad maka ia harus menepatinya, adanya khiyar menafikan hal ini.[232]

---

[228] Al-Nawawî, *al-Majmu'...,* volume IX, h. 192

[229] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume IV, h. 605

[230] Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim dengan lafaz إذا تبايع المتبايعان بالبيع فكل واحدٍ منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا أو يكون بيعهما عن خيارٍ فقد وجب زاد ابن أبي عمر عن سفيان عن ابن جريج قال نافع فكان ابن عمر إذا بايع رجلاً فأراد أن يقبله قام فمشى هنيهة ثم رجع, Abû 'Awânah meriwayatkan dari Alî bin al-Hasan dengan lafaz (إذا تبايع المتبايعان فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا أو يكون بيعهما عن خيار فإذا كان بيعهما عن خيار فقد وجب البيع) . Muhammad bin Futûh al-Humaidî, *al-Jam'u...*, volume II, h. 170; Abû 'Awânah, *Musnad...*, volume III, h. 265

[231] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume IV, h. 403

[232] Badr al-Dîn al-'Ainî, *Umdat al-Qârî...*, bab idzâ baina al-bai'ânî wa lam yaktumâ

4. Dilâlah lafaz

Perbedaan *istinbat* hukum terjadi akibat beberapa faktor, baik internal maupun eksternal. Salah satu faktor penyebab perbedaan tersebut, secara internal, adalah perbedaan metode ulama Usul dalam memahami makna nass al-Qur'an dan Hadîts, melalui tunjukan lafaz (*turuq dilâlah al-alfaz*).

Ada dua metode yang berkembang tentang tunjukan lafaz yang dikenal sebagai dua aliran besar dalam Usul al-Fiqh yaitu metode Hanafiyah dan Metode Mutakallimin yang masing-masing memiliki rumusan tersendiri.

Ulama Hanafiyah membagi lafaz berdasarkan ma'nanya menjadi empat bagian. Pertama, berdasarkan peletakan lafaz untuk arti yang dibagi menjadi empat yaitu al-khâs, al-'âm, al-musytarak dan al-muawwal. Kedua, berdasarkan penggunaan lafaz dalam arti kata yang dibagi menjadi empat yaitu, al-haqîqah, al-majâz, al-sarîh, al-kinâyah. Ketiga, berdasarkan dilâlah –penunjukan– lafaz atas jelas atau samarnya arti. Berdasarkan jelasnya arti kata yang ditunjukan dibagi empat tingkatan yaitu al-zâhir, al-nass, al-mufassar dan al-muhkam. Sedangkan berdasarkan samarnya arti juga dibagi menjadi empat tingkatan yaitu al-khafî, al-musykil, al-mujmal, al-mutasyâbih. Pembagian lafaz yang keempat berdasarkan cara penunjukan lafaz terhadap arti.[233]

Pakar Usul Hanafiyah sepakat bahwa dilâlah lafaz ada yang dapat dipahami langsung secara tekstual dan ada yang tidak. Yang dapat dipahami langsung, ada yang mengandung mana eksplisit dan ada yang implisit. Penunjukan secara eksplisit disebut *'ibarah an-nass*, Sementara tunjukan yang inplisit disebut *isyarah an-nass*.[234] Adapun penunjukan lafaz yang tidak dapat dipahami secara tekstual, ada kalanya dapat dipahami melalui kaidah bahasa dan ada yang melalui pendekatan syara' atau logika. Yang pertama disebut *dilâlah an-nass*, dan kedua

---

[233] Wahbah al-Zuhailî, *Usûl al-Fiqh*..., h. 202

[234] Al-Taftazânî, *Syarh al-Talwîh 'Alâ al-Taudîh* (Matba'ah Subaih, 1957) volume I, h. 130

disebut *iqtida' an-nass*. Klasifikasi tersebut - *'ibarah an-nass*, *isyarah an-nass*, *dilâlah an-nass*, dan *iqtida' an-nass* - merupakan pembagian dilâlah lafaz̲ dalam memahami makna nass menurut H̲anafiyah.

Al-Sarakhsi berpendapat bahwa *'ibarah an-nass* adalah ungkapan yang dapat dipahami langsung, diketahui sebelum menggunakan pengamatan atau pemikiran, dan teks nass telah mendeskripsikannya.[235] Menurut Abu Zahrah, *'ibarah an-nass* tidak hanya dapat dipahami melalui lafaz̲ z̲ahir semata, melainkan juga dapat dipahami melalui *lafaz̲ nass*, *lafaz̲ muhkam*, maupun *lafaz̲ mufassar*.[236] Menurut al-Khinn, suatu ungkapan disebut *'ibarah an-nass,* bila ungkapan tersebut mengandung makna langsung atau makna tidak langsung.

Berdasarkan pendekatan defenitif tersebut, suatu nass mengandung tunjukan *'ibarah* apabila memenuhi beberapa unsur, di antaranya: terdiri dari *lafaz̲ zahir, nass, muhkam*, atau *mufassa*r dapat dipahami tanpa melalui proses pengamatan dan memiliki makna eksplisit, baik langsung atau tidak.

Adapun *Isyarah an-nass* merupakan ungkapan yang mengandung makna implisit, yang dapat dipahami melalui proses pengamatan tanpa menambah atau mengurangi lafaz̲.[237] Dengan ungkapan yang berbeda, Abu Zahrah menyatakan bahwa *isyarah an-nass* merupakan kesimpulan dari sebuah ungkapan yang dipahami dari tunjukan *'ibarah*, namun terlepas dari lafaz̲ *'ibarah* tersebut. Dalam Kitab Kasyf al-Asrar dinyatakan bahwa ungkapan tersebut diperoleh melalui rangkaian ungkapan *'ibarah,* namun bukan sebagai tujuan, juga bukan tunjukan nass, serta bukan merupakan bentuk zahir.[238] Wahbah al-Zuhaili menyatakan, tunjukan lafaz̲ bukan merupakan maksud secara langsung dan tidak langsung,

---

[235] Al-Sarakhsî, *Usûl...*, volume I, h. 236

[236] Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1377 H./1958)

[237] Ahmad bin Muhammad bin Is<u>h</u>âq al-Syâsyî, *Usûl al-Syâsyî* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1402 H) volume I, h. 99

[238] Abd al-Azîz bin Ahmad bin Muhammad 'Alâ al-Dîn al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'An Usûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997) cet. pertama

melainkan mengandung makna yang dapat diperoleh dengan segera melalui ungkapan lafaẕ.

Dalam Kitab *Kasyf al-Asrar* dinyatakan bahwa *dilâlah an-nas̲s̲* merupakan penetapan yang diperoleh melalui makna ungkapan nass secara lugawiyah, tanpa ijtihad dan istinbat. Al-Khinn menjelaskan, pada mulanya sebagian pakar Usul Hanafiyah berbeda pendapat mengenai batasan pengertian *dilâlah an-nas̲s̲*. Namun ada kesepakatan di antara mereka, bahwa *dilâlah an-nas̲s̲* merupakan tunjukan lafaẕ yang digunakan untuk penetapan hukum dan diketahui oleh setiap orang yang bisa berbahasa Arab karena adanya indikasi tanpa terlebih dahulu melalui ijtihad.

Batasan *iqtida' an-nass* menurut Abu Zahrah adalah tunjukan lafaẕ yang tidak bisa dipahami kecuali dengan mengira-ngiranya. Ditegaskan oleh al-Khinn, suatu tunjukan disebut *iqtida' an-nass* bila kebenaran atau kesahihan sebuah makna secara *syara'* atau *'aqliyyah* yang tergantung pada makna di luar lafaẕ. Dengan demikian, unsur-unsur tunjukan *iqtida' an-nass* adalah: makna yang diinginkan berada pada lafaẕ yang ditaqdirkan; dan tunjukan lafaẕ dapat dipahami dengan bantuan syari'ah dan logika.

Adapun dilâlah lafaẕ menurut pakar Usûl Mutakallimin membagi tunjukan lafaẕ kepada *mantûq* dan *mafhûm*. Menurut as-Syaukani (w. 1255 H.), *mantûq* merupakan tunjukan lafaẕ yang diketahui dari objek penuturan (*fi mahall al-nutq*), artinya, tunjukan hukum yang disebutkan lafaz dan sebagai keadaan yang sebenarnya.[239] Al-Khinn sependapat dengan batasan tersebut, namun ia menegaskan bahwa mantûq tidak terbatas pada tunjukan hukum.[240] Selanjutnya Mutakallimin sependapat bahwa mantûq terdiri dari *mantûq sarih* dan *ghair sarih*.

---

[239] Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syaukânî, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul* (t. Tp: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1999) cet. Pertama, volume II, h. 36

[240] Mustafa Sa'id al-Khinn, *Atsâr al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Us̲uliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1392 H./ 1972 M)

Mantûq sarîh adalah tunjukan lafaz dari segi kesesuaian (*mutabaqah*) dan cakupan (*tadammum*). Misalnya: Firman Allah Swt. tentang riba. Tunjukan *mantûq sarih* dalam ayat tersebut adalah kehalalan jual beli dan keharaman riba. Adapun *mantûq ghair sarih* adalah tunjukan yang mengandung kelaziman bukan kesesuaian dan cakupan. Seperti Firman Allah tentang nisbah anak. *Mantûq ghair sarih* ayat tersebut adalah bahwa anak dinisabkan kepada ayah dan ibunya dan nafkah anak adalah tanggung jawab ayahnya, bukan ibu.

Mantûq ghair sarih dapat diklasifikasikan menjadi tiga pembagian yaitu: *Dilâlah iqtida',* tunjukan yang mengabstraksikan bahwa maksud si pembicara tergantung pada makna di luar lafaz. *Dilâlah al-Ima'*; tunjukan yang beriringan dengan ketetapan, dan jika tidak beriringan karena suatu illat, niscaya akan jauh pada makna yang dikandungnya. misalnya Firman Allah Swt., tentang hukuman bagi pencuri. Melalui pendekatan tunjukan *al-ima'* dapat diketahui bahwa perintah potong tangan terkait dengan sifat pencurian, jika sifat tersebut bukan sifat sebagai illat hukum yang terkait dengan perintah potong tangan, maka niscaya tidak akan ada kebersamaan makna. *Dilâlah isyarah;* tunjukan yang bukan merupakan maksud pembicaraan. Misalnya Firman Allah Swt., tentang masa kehamilan. Tunjukan *isyarah* yang muncul berdasarkan kedua ayat tersebut adalah bahwa masa kehamilan minimal adalah 6 bulan. Dan tunjukan tersebut bukan makna yang segera diperoleh dari makna lafaz secara tekstual.

Adapun *Mafhûm* adalah tunjukan lafaz yang bukan merupakan objek penuturan.[241] Maksudnya bahwa ketetapan tersebut merupakan ketetapan terhadap tunjukan makna yang tidak disebutkan. Jumhur Mutakallimin sepakat bahwa, mafhûm dapat dibedakan pada dua pembagian. Pertama, *Mafhûm Muwafaqah*. Disebut *mafhûm muwâfaqah* bila tunjukan lafaz mantûq suatu ungkapan sesuai

[241] Badr al-Dîn Muhammad bin Bahâdur bin Abdullah al-Zarkasyî, *al-Bahr al-Muhît Fî Usûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000) volume III, h. 88

dengan yang tidak disebutkan. Tunjukan tersebut diperoleh tanpa memerlukan ijtihad. Tunjukan lafaz tersebut disebut *mafhûm muwafaqah* karena yang tidak disebutkan sama hukumnya dengan yang disebutkan. Jumhur Mutakallimin juga sepakat bahwa *mafhûm muwafaqah* dapat dibedakan menjadi dua yaitu *Fahw al-Khitab* jika tunjukan mafhûm tersebut lebih utama (lebih tinggi tingkatannya). Misalnya Firman Allah Swt., tentang larangan *ta'fif*. Kandungan *mantûq* ayat tersebut adalah larangan *ta'fif* dengan alasan bahwa perbuatan tersebut menyakiti orang tua (*al-iza'*). Tunjukan *fahw al-khitab* yang diperoleh adalah larangan memukul, memaki, memarahi orang tua. Kedua, *Lahn al-khitab,* jika tunjukan mafhûm tersebut memiliki tingkatan yang sama (*musawi*). Misalnya Firman Allah Swt., tentang keharaman memakan harta anak yatim. Makna *mantûq* ayat tersebut adalah keharaman memakan harta anak yatim dengan zalim. Tunjukan lafaz *lahn al-khitab*-nya adalah bahwa membakar atau menyia-nyiakan harta anak yatim juga haram. Penyamaan tersebut karena memakan dan membakar harta anak yatim bersifat memusnahkan atau menghabiskan harta tersebut.[242]

Pembagian *mafhûm* yang kedua adalah *Mukhâlafah* yaitu tunjukan lafaz pada ungkapan yang tidak disebutkan memiliki konsekuensi yang berbeda dari tunjukan lafaz yang *mantûq*.[243] *Mafhûm* ini juga disebut *dalil al-khitab*. Misalnya Firman Allah Swt., tentang keharaman menikahi hamba perempuan. Tunjukan *mantûq* ayat tersebut adalah sesuai dengan pemahaman langsung. Sementara tunjukan *mafhûm mukhâlafah* yang dikandung ayat tersebut adalah keharaman untuk menikahi hamba perempuan bagi orang yang dapat memenuhi nafkah bila menikahi wanita mukmin yang merdeka.

---

[242] Muhammad bin Ismâ'il al-Amîr al-San'ânî, *Ijâbah al-Sâil Syarh Bughyah al-Âmil* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986) cet. Pertama, volume I, h. 241-143

[243] Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîq al-Haqq Min 'Ilm al-Usûl* (t. Tp: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1999) volume II, h. 38

Dari sudut pandang terma-terma yang digunakan di atas, golongan Hanafiyah menggunakan *‘ibarah an-nass, isyarah an-nass, dilâlah an-nass,* dan *iqtida’ an-nass.* Sementara golongan Usul Mutakallimin menggunakan terma seperti *mantûq sarih, ghair sarih* (*dilâlah iqtida’, dilâlah al-ima’* dan *dilâlah isyarah*), *mafhûm muwafaqah,* dan *mafhûm mukhâlafah*. Kedua golongan tersebut sepakat dalam menggunakan terma *isyarah* dan *iqtida’.* Dari segi maksud dan tujuan, tunjukan lafaz kedua terma tersebut juga memiliki substansi yang sama. Artinya, *isyarah* dan *iqtida’* yang dimaksud oleh Hanafiyah sama dengan apa yang dimaksud Mutakallimin. Bagi golongan Hanafiyah, *isyarah* dan *iqtida’* merupakan pembagian inti tunjukan lafaz, sementara bagi Mutakallimin, kedua tunjukan tersebut merupakan bagian dari *mantûq ghair sarih.*

Berdasarkan pendekatan defenisi, diketahui pula bahwa ada di antara terma-terma berbeda dari kedua golongan tersebut memiliki substansi yang sama, seperti terma *ibarah an-nass* menurut Hanafiyah dikenal dengan terma *mantûq sarîh* menurut Mutakallimin. Demikian juga halnya dengan terma *dilâlah an-nass* bagi kalangan Hanafiyah dikenal dengan terma *mafhûm wuwâfaqah* menurut Mutakallimin. Bedanya, Mutakallimin membagi *mafhûm mukhâlafah* kepada *fahw al-khitab* dan *lahn al-khitab,* sementara Hanafiyah tidak menjabarkan *dilâlah an-nass.* Dari deskripsi sebelumnya, dapat dipahami bahwa Hanafiyah tidak mengenal tunjukan *mafhûm mukhâlafah,* bahkan menganggapnya sebagai *istidlal yang fasid.* Selanjutnya mengenai tingkatan masing-masing lafaz, ulama Hanafiyah sepakat bahwa tunjukan lafaz yang paling tinggi tingkatannya adalah *‘ibarah nass*, kemudian *isyarah an-nass,* kemudian *dilâlah an-nass,* dan *iqtida’ an-nass.* Pada dasarnya golongan Mutakallimin sepakat dengan tingkatan tersebut kecuali tentang keberadaan *isyârah* dan *dilâlah an-nass.*

Perbedaan pendapat dikarenakan dilâlah lafa<u>z</u> dapat kita lihat pada tema sumpah palsu atau dikenal dengan istilah *al-yamîn al-ghamûs*. Secara umum sumpah dengan nama Allah dapat dibagi menjadi tiga macam. Yamîn mun'aqadah, yamîn al-ghamûs dan yamîn al-laghw.[244] Dalam kitab Badâi' al-Sanâi' sumpah dibagi menjadi tiga yaitu yamîn mukaffarah, yamîn lâ tukaffar dan ketiga ditafsirkan sebagai yamîn al-laghw.[245]

Ulama Hanafiyah dan Malikiyah mengartikan yamîn al-ghamûs adalah sumpah palsu yang dilakukan secara sengaja atas sebuah kejadian yang telah berlalu atau sedang berlalu. Seperti perkataan seseorang demi Allah saya telah memasuki ruangan ini, sedangkan ia tau bahwa ia tidak memasukinya. Menurut mereka hukum orang yang melakukan sumpah palsu berdosa, ia wajib bertaubat dan memohon ampunan serta tidak diwajibkan membayar kafarah dengan harta.[246] Mereka berdalil dengan <u>h</u>adîts [247] (من حلف على يمين هو فيها فاجر...), perkataan Ibn Mas'ûd [248](كنا نعد من اليمين...), perkataan Sa'îd bin al-Musayyab (هي من الكبائر...) dan <u>h</u>adîts [249](من الكبائر: الإشراك بالله...). Mereka juga berpendapat, sumpah palsu yang dilakukan oleh seseorang lebih besar dosanya dari dosa yang hukumanya

---

[244] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî*..., volume IV, h. 11

[245] 'Ala' al-Dîn al-Kasânî, *Badâi' al-Sanâi' Fî Tartîb al-Syarâi'* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1982) volume II, h. 3

[246] Al-Sarakhsî, *al-Mabsût*..., volume VIII, h. 127; Kamâl al-Dîn Muhammad bin 'Abd al-Wâhid, *Fath al-Qadîr Syarh al-Hidâyah* (Kairo: Ma<u>t</u>ba'ah Mustafâ Muhammad) volume IV, h. 3

[247] Abû Dâwûd meriwayatkan dari Muhammad bin 'Îsâ dengan lafaz « مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَقِىَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ », al-Turmudzî meriwayatkan dari Hanâd dengan lafaz yang sama. Abû Dâwûd, *Sunan*..., volume III, h. 214; al-Turmudzî, *al-Jâmi' al-Sahîh*..., volume V, h. 224

[248] Al-Bûsirî menyebutkan dalam kitabnya Ittihâf al-Khîyrah dengan lafaz كنا نعد من الذنب الذي لا كفارة له اليمين الغموس Al-Baihaqî meriwayatkan dengan lafaz hadîts كُنَّا نَعُدُّ مِنَ الذَّنْبِ الَّذِى لاَ كَفَّارَةَ لَهُ الْيَمِينَ الْغَمُوسَ فَقِيلَ مَا الْيَمِينُ الْغَمُوسُ قَالَ اقْتِطَاعُ الرَّجُلِ مَالَ أَخِيهِ بالْيَمِينِ الْكَاذِبَةِ . al-Baihaqî, *al-Sunan al-Kubrâ*..., volume X, h. 38

[249] Al-Bukhârî meriwayatkan dari Abû 'Amrû 'Âmir bin Syarahbil dengan lafa<u>z</u> عن النبي {صلى الله عليه وسلم} قال الكبائر الإشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس dan dari riwayat Syaibân dengan lafaz أن أعرابياً جاء إلى النبي {صلى الله عليه وسلم} فقال يارسول الله ما الكبائر قال الإشراك بالله قال ثم ماذا قال اليمين الغموس قلت وما اليمين الغموس قال الذي يقتطع مال امرئٍ مسلم يعني بيمين هو فيها كاذب. Muhammad bin Futûh, *al-Jam'u Baina*..., volume III, h. 335

adalah membayar kafarat. Kafarat tidak dapat menghapus dosa tersebut dan tidak disyariatkan membayar kafarat.[250]

Ulama Syâfi'iyyah berpendapat wajibnya kafarat dalam sumpah palsu. Kafarat dapat menggugurkan dosa orang yang melaksanakan sumpah palsu. Karena orang yang bersumpah palsu atas nama Allah sengaja melanggar sumpahnya maka ia wajib membayar kafarat seperti kewajiban membayar kafarat dalam sumpah terhadap sesuatu yang akan dilaksanakan pada waktu yang akan datang. Mereka berdalil dengan firman Allah dalam surat al-Mâidah ayat 89.[251] Ulama Syâfiiyah berpendapat wajibnya kafarat dalam sumpah palsu karena dalam ayat tersebut umum mencakup sumpah terhadap hal yang sudah berlalu dan akan datang mereka juga mengambil istinbat berdasarkan *dilâlah an-nass* dalam ayat menunjukkan bahwa sumpah palsu dikenakan kafarat.[252]

Perbedaan antara ulama H̲anafiyah dan Syâfi'iyah diatas disebabkan perbedaan pendapat dalam dilâlah lafaz̲. Menurut Syafi'î, *dilâlah an-nass* lebih didahulukan daripada *isyarah an-nass.* Alasan yang dipergunakan adalah bahwa *dilâlah an-nass* dapat dipahami secara langsung dari pendekatan bahasa. Dengan demikian, pemahamannya lebih mendekati makna yang dikandung oleh *'ibarah an-nass.* Sedangkan *isyarah an-nass* lebih cenderung memandang pemahaman yang inplisit. Hanafiyah beralasan bahwa *isyarah an-nass* diperoleh dari rangkaian *'ibarah an-nass.* Selain itu, *isyarah an-nass* berada dalam cakupan lafaz yang *mantûq,* sedangkan *'ibarah an-nass* berada dalam cakupan tunjukan lafaz yang *mafhûm*.

---

[250] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume IV, h. 11

[251] لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ باللَّغْوِ فِي أَيْمَانكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّام ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

[252] Ahmad Muhammad al-H̲as̲rî, *Ikhtilâf al-Fuqaha' wa al-Qadâyâ al-Muta'alliqah Bihi Fî al-Fiqh al-Islâmî al-Muqârin* (Kairo: Maktabah Kulliyyât al-Azhariyah, 1989) h. 396

Dalam interpretasinya terhadap masalah ini, Ibn Hajar menjelaskan apa yang dimaksud dengan yamîn al-ghamûs. Dinamakan yamîn al-ghamûs karena sumpah palsu tersebut memasukan orang yang melakukanya ke dalam dosa di dunia dan neraka di akhirat.[253] Terdapat pendapat yang mengatakan dasar hal tersebut adalah orang-orang pada zaman dahulu ketika akan melakukan perjanjian membawa sebuah mangkuk besar yang diisi pewangi, abu atau darah. Mereka bersumpah sambil memasukan tengan mereka ke dalam mangkuk besar tersebut.[254] Ibn al-Atsîr mengatakan ghamûs mengikuti wazan Fa'ûl untuk menunjukan mubâlaghah.[255] Seolah kata ini diambil dari tangan yang tercelup.

Ibn Hajar mengutarakan pendapat jumhur ulama yang mengatakan tidak adanya kafarat dalam sumpah palsu dengan dalil hadîts Abû Hurairah di atas. Diantara dosa besar adalah syirik, durhaka terhadap orang tua, membunuh. Perbuatan-perbuatan tersebut merupakan dosa besar yang harus dihapus dengan cara taubat dan memohon ampunan tidak dengan kafarat. Di dalam hadîts disebutkan juga sumpah palsu, maka hukumnya sama dengan yang lain yaitu taubat bukan membayar kafarat. Ibn Hajar menjawab pendapat tersebut bahwa cara berdalil yang dipakai oleh jumhûr lemah karena mengumpulkan hukum yang berbeda dalam satu kalimat diperbolehkan. Seperti firman Allah (كلوا من ثمره إذا أثمر و أتوا حقه يوم حصاده...). dalam ayat tersebut Allah mengumpulkan hukum makan yang mubah dengan hukum mengeluarkan zakat yang wajib. Ibn Hajar juga menjawab dengan hujjah orang yang mengatakan adanya kafarat dalam sumpah palsu. Kafarat lebih dibutuhkan dalam sumpah palsu daripada lainya, dan kafarat tidak

---

[253] Al-Zamakhsyarî mengatakan ghamûs berarti sumpah palsu yang dapat memasukan orang yang melakukan ke dalam dosa. Orang Arab mengatakan terhadap suatu perkara yang sulit al-ghâmis fî al-syiddah. Mahmud bin Umar al-Zamakhsyarî, *al-Fâiq Fî Gharîb al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah) cet. Ke-2, volume III, h. 76

[254] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume XI, h. 556

[255] Abû al-Sa'adât al-Mubârak bin Ahmad al-Jazarî, *al-Nihâyah Fî Gharîb al-Hadîts wa al-Atsâr* (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1979) volume III, h. 724

akan menambah apa-apa kecuali kebaikan. Terdapat hadîts dari Udzainah yang diriwayatkan oleh Muslim [256](من حلف على يمينٍ فرأى غيرها خيراً منها فليأتها وليكفر عن يمينه) hadîts tersebut menunjukan disyariatkanya kafarat bagi orang yang bersumpah palsu.[257]

Al-Ainî berpendapat sumpah palsu tidak wajib membayar kafarat, ia memberikan argumen judul bab yang disebutkan oleh al-Bukhâri (باب قول الله تعالى إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا...)[258]. dalam ayat-ayat tersebut tidak disebutkan adanya kafarat dalam sumpah palsu hal ini menunjukan ketidakwajibannya. Kedua, disebutkanya hadîts Ibn Mas'ûd setelah penyebutan ayat-ayat tentang sumpah diatas. Ia juga menukil pendapat Ibn Batâl bahwa ayat dan hadîts di atas menjadi dalil bagi jumhûr tidak adanya hukum kafarat dalam sumpah palsu, jika hukum tersebut ada maka pasti akan disebutkan.[259]

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa segala sesuatu tidak lepas dari unsur bahasa sebagai medianya, sebab bahasa merupakan sarana seseorang mengungkapkan ide, berpikir, menulis, berbicara, mengapresiasi karya. Namun perbedaan dalam memahami bahasa dapat mempengaruhi pengambilan hukum. Dalam pembahasan di atas dapat diketahui bahwa perbedaan ulama dalam memahami teks bahasa seperti penggunaan huruf, arti kata musytarak, penentuan

---

[256] Hadîts tersebut juga diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dari al-Mundzir bin al-Walîd dengan lafaz hadîts « لاَ نَذْرَ وَلاَ يَمِينَ فِيمَا لاَ يَمْلِكُ ابْنُ آدَمَ وَلاَ فِى مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَلاَ فِى قَطِيعَةِ رَحِمٍ وَمَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَدَعْهَا وَلْيَأْتِ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ فَإِنَّ تَرْكَهَا كَفَّارَتُهَا ». قَالَ أَبُو دَاوُدَ : الأَحَادِيثُ كُلُّهَا عَنِ النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- : « وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ », Ibn Mâjah meriwayatkan dari Ali bin Muhammad dan Abdullah bin 'Âmir bin Zurârah dengan lafaz hadîts (من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه), al-Dârimî meriwayatkan dengan lafaz yang sama dari Abû al-Walîd al-Tayâlisî. Abû Dâwûd, *Sunan*..., volume III, hadîts no. 3276; Ibn Mâjah, *Sunan*..., volume I, h. 681; al-Dârimî, *Sunan*..., volume II, h. 243

[257] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*..., volume XI, h. 557

[258] Judul bab yang disebutkan oleh al-Bukhârî secara lengkap adalah penyebutan beberapa ayat, diantaranya surat alî 'Imrân 77, al-Baqarah 422, al-Nahl 59, al-Nahl 19 (باب قول الله تعالى إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولائك لا خلاق لهم في الأخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم (آل عمران 77) وقوله جل ذكره ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم (البقرة 422) وقوله جل ذكره ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا إن ما عند الله خير لكم إن كنتم تعلمون (النحل59 وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا (النحل19

[259] Al-'Ainî, *Umdat al-Qârî*..., volume XXIII, h. 253-255

dilâlah lafaẕ dapat menyebabkan perbedaan pendapat dalam menentukan suatu hukum.

BAB V

ANALISIS PENGARUH MADZHAB FIKIH TERHADAP ISTINBAT HUKUM

Pada bab terdahulu telah dijelaskan bahwa dalam melakukan pensyarahan atau pemahaman terhadap sebuah teks atau karya seni, pensyarah tidak berada dalam keadaan kosong. Dia akan membawa serangkaian pra-anggapanya ke dalam teks tersebut. Fenomena ini dalam hermeneutika dapat disebut sebagai salah satu lingkaran hermeneutika –the hermeneutical circle–.[260] Pra-anggapan dari seorang pensyarah hadîts misalnya bisa berupa pengetahuannya tentang seluk beluk bahasa Arab, puisi, konteks dan intra teks dalam al-Quran atau hadîts dan inter teks dalam al-Quran atau hadîts dengan teks lain.[261] Hal itu telah dibuktikan dalam bab IV tentang pengetahuan seluk beluk bahasa dan madzhab mempengaruhi terjadinya perbedaan interpretasi. Disamping bahasa, madzhab juga memiliki pengaruh terhadap paradigma pensyarah dalam memberikan interpretasi sebuah teks terutama istinbat hukum yang diambil oleh masing-masing pensyarah. Pada bab ini akan dijelaskan referensi yang digunakan oleh masing-masing pensyarah serta keterpengaruhan madzhab terhadap interpretasi teks secara umum.

[260] Warmer G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Signivicance* (New York: Crossroad, 1991) h. 5-6. Dimensi kedua dari lingkaran hermeneutika adalah suatu konsep yang menyatakan bahwa untuk memahami keseluruhan kita harus memahami partikularnya, bagian-bagianya, demikian juga sebaliknya

[261] M. A. S. Abdel Haleem, *Context and Internal Relationship: Keys to Qur'anic Exegesis* dalam GR. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'an* (London and New York: Routledge, 1993) h. 71-98

B. Referensi Syarah Hadîts

Pemikiran seseorang dalam karyanya dapat dilihat dari sumber-sumber yang ia gunakan sebagai rujukan. Analisis data rujukan juga dapat digunakan untuk menilai kedalaman pembahasan sebuah karya. Dari analisis terhadap kitab Fath al-Bâri dan Umdat al-Qârî, baik Ibn Hajar al-'Asqalânî maupun Badr al-Dîn al-'Ainî dalam menjelaskan hadîts-hadîts bersandar pada pemikiran-pemikiran ulama yang terdapat dalam kitab mereka.[262] Sumber yang mereka gunakan dapat dibagi menjadi beberapa bagian dilihat dari kelompok hadîts yang terdapat dalam kitab. Dari kelompok hadîts yang terdapat dalam kedua kitab tersebut dapat kita petakan referensi yang digunakan oleh Ibn Hajar dan al-'Ainî. Pertama, referensi yang berkaitan dengan hal akidah. Kedua, referensi yang berkaitan dengan fikih dan usul fikih. Ketiga, referensi yang berkaitan dengan sîrah atau perjalanan hidup baik Nabi maupun sahabat. Keempat referensi yang berkaitan dengan tata bahasa, kelima referensi yang berkaitan dengan ilmu hadîts, baik dirâyah maupun riwâyah.[263] Serta referensi umum lainya.

Dalam bidang ilmu pengetahuan, Mesir pada masa penulisan Fath al-Bârî dan Umdat al-Qârî menjadi tempat pelarian ilmuwan-ilmuwan asal Baghdad dari serangan tentara Mongol. Karena itu, ilmu-ilmu banyak berkembang di Mesir, seperti sejarah, kedokteran, astronomi, matematika, dan ilmu agama. Dalam ilmu sejarah tercatat nama-nama besar, seperti Ibn Khalikan, ibn Taghribardi, dan Ibn Khaldun. Di bidang astronomi dikenal nama Nasir al-Dîn al-Tûsi. Di bidang matematika Abu al-Faraj al-'Ibry. Dalam bidang kedokteran Abu al-Hasan 'Ali al-

---

[262] Abû Ubaidah Masyhûr bin Hasan bin Salmân dan Abû 'Ubaidah Râod bin Sabrî, *Mu'jam al-Musannafât al-Wâridah Fî Fath al-Bârî* (Riyâd: Dâr al-Hijrah, 1991)

[263] Secara terminologis, ilmu hadîts riwâyah adalah ilmu yang menukilkan segala yang disandarkan kepada Nabi Muhammad baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan maupun sifatnya. Begitu juga dengan segala yang bersumber dari sahabat maupun tabi'in. Sedangkan ilmu hadîts dirâyah merupakan undang-undang atau kaidah-kaidah untuk mengetahui keadaan sanad dan matan. Lihat al-Suyûtî, *Tadrîb al-Râwî Fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988) h. 5

Nafîs, penemu susunan dan peredaran darah dalam paru-paru manusia, Abd al-Mun'im al-Dimyathi, seorang dokter hewan, dan al-Razi, perintis psykoterapi. Dalam bidang opthalmologi dikenal nama Salâhuddin Ibn Yusuf. Sedangkan dalam bidang ilmu keagamaan, tersohor nama Ibn Taimiyah, seorang pemikir reformis dalam Islam, al-Suyûti yang menguasai banyak ilmu keagamaan, Ibn Hajar al- 'Asqalani dalam ilmu hadîts dan lain-lain.

Berkaitan dengan perkembangan ilmu pengetahuan tersebut, berkembang juga kitab-kitab hadîts. Kitab-kitab hadîts menduduki posisi penting dalam khazanah keilmuan Islam. Para ulama klasik telah mencurahkan upaya yang begitu besar untuk menghimpun hadîts-hadîts yang ditinggalkan oleh Rasulullah. Mereka berkeyakinan bahwa dengan proyek penghimpunan hadîts-hadîts tersebut, keberadaan hadîts akan semakin terpelihara.

Mengenai penulisan hadîts Nabi, Mustafa al-A'zami mengatakan dalam bukunya Studies In Early Hadith Literature bahwa kemampuan ilmiah umat Islam telah memungkinkan mereka melakukan penulisan terhadap hadîts-hadîts Nabi. Akan tetapi pendapat yang dominan di kalangan sarjana dan ilmuwan adalah bahwa hadîts-hadîts tesebut hanya disebarkan lewat mulut ke mulut sampai akhir abad pertama Hijriah.[264]

Terdapat tiga pendapat ulama mengenai penulisan hadîts. Pertama, mereka yang berpendapat bahwa masa Nabi dan sahabat, tidak ada tulisan ataupun catatan sama sekali, sehingga tidak ada bukti tertulis yang diketahui para tabi'in tentang hadis Nabi.[265] Penulisan dan kodifikasi hadîts baru dilakukan jauh setelah itu, yakni masa para tabi'in, itupun atas perintah penguasa 'Abbasiyyah ('Umar ibn 'Abdul 'Aziz). Hal ini terbukti, tidak adanya bukti tertulis dari Nabi atau sahabat

---

[264] Abû Zahw, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn..., h. 127;* Muhammad bin Ja'far al-Kattânî, *al-Risâlah al-Mustatrafah...,* h. 3

[265] Azami, Muhammad Mustafa. Dirâsat fî al-Hadîts al-Nabawi wa Tarikh Tadwinih (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980) volume 1

yang asli. Pandangan ini dipegangi kelompok yang mempersoalkan orisinalitas hadis Nabi.

Kedua, pendapat yang dikemukakan Jumhur Ulama Hadîts yang menyatakan bahwa penulisan hadis sejak masa Nabi sudah dilakukan, hanya bersifat perseorangan, yang ditulis para sahabat tertentu untuk dirinya sendiri. Mereka berpandangan, tertundanya penulisan, kompilasi dan kodifikasi hadis, karena beberapa hal, diantaranya minimnya sarana tulis dan kemampuan untuk menulis dengan baik, hafalan para sahabat yang kuat dan larangan Nabi untuk menulis hadis. Diantara ulama yang berpendapat seperti di atas adalah Ibn Hajar. Ibn Hajar menukil pendapat para ulama mengatakan bahwa para sahabat dan tabi'in enggan menulis hadîts, mereka lebih cenderung untuk mengajarkanya secara lisan.[266] Ketika kecenderungan menghafal menurun dan para ulama mengkhawatirkan punahnya hadîts, mereka lalu menulisnya. Orang yang pertama kali menulis hadîts adalah Ibn Syihab al-Zuhrî atas perintah khalifah Umar bin 'Abdul Aziz pada akhir abad pertama Hijriah.[267] Setelah itu penulisan hadîts berkembang secara pesat.

Ketiga, pendapat yang menyatakan penulisan hadîts sudah marak pada masa Nabi –meski tidak semua hadîts sudah selesai ditulis– bahkan tercatat ada 52 sahabat yang memiliki tulisan Hadîts yang ini menjadi rintisan bagi kodifikasi hadîts. Argumen yang mereka pegang adalah tradisi tulis menulis sudah ada bahkan telah marak pada masa Nabi, sebagai bukti banyaknya penulis wahyu yang mencapai 40 0rang, adanya penulis resmi untuk kenegaraan, seperti surat menyurat dan perjanjian-perjanjian, adanya izin Nabi yang membebaskan tawanan

---

[266] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, h. 208

[267] Muhammad Mustafa A'zami, *Studies in Early Hadith Literature*, Terj. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000)

perang Badr dengan ditukar mengajar baca tulis pada 10 orang. Pendapat ini dipegang oleh A'zamî.

Tentang al-Zuhrî sebagai orang yang pertama kali menulis hadîts, para orientalis berbeda pendapat. Muir menerima pendapat tersebut dan memberikan komentar bahwa sebelum pertengahan abad kedua, belum ada kumpulan tulisan hadîts yang dapat diandalkan.[268] Sedangkan Guillaume mengatakan al-Zuhrî sebagai orang pertama yang menuliskan hadîts adalah palsu.[269] Begitupula Ruth, ia meragukan kebenaran pendapat tersebut. Semua pendapat tersebut disanggah oleh A'zami dalam bukunya.

Penulisan hadîts sampai masa pensyarahan dan perkembangan ilmu pengetahuan pada masa itu mempengaruhi sumber-sumber yang disebutkan oleh Ibn Hajar dan al-'Ainî dalam kitab mereka. Sumber-sumber yang digunakan mencakup disiplin ilmu yang berbeda-beda, diantara kitab tersebut adalah:

Kitab al-Fatâwa,[270] Al-Arba'în,[271] Al-Adzkâr.[272]kitab-kitab tersebut karya Abû Zakariyya Yahya bin Syaraf al-Nawawî. Al-Nawawî merupakan seorang imam ahli Fikih, hâfiz bermadzhab Syâfi'î. Ia dilahirkan pada tahun 631 H dan wafat pada tahun 676 H.[273] Fatâwâ Ibn al-Salâh,[274] karangan Abû 'Amrû Utsman bin Abd al-Rahmân. Abû 'Amrû Utsman bin Abdurrahmân bin Utsmân bin Mûsâ al-Syahrazûrî terkenal dengan nama Ibn al-Salâh merupakan seorang faqîh

---

[268] William Muir, *The Life Of Mahomet* (London, 1894)

[269]Alfred Guillaume, *The Traditions Of Islam An Introduction to The Study Of The Hadith Literature* (Beirut: Khayat Book&Publishing) h. 19

[270] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*..., volume VII, h. 6; volume XI, h. 157, volume XIII, h. 107

[271] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*..., volume X, h. 523; volume XIII, h. 261, 289

[272] Kitab al-Adzkâr mencakup 356 bab. Kitab ini terdapat pada volume IV, h. 105; volume V, h. 290; volume VI, h. 471, 473, 510; volume VIII, h. 534

[273] Joseph Thomas, *Universal pronouncing dictionary of biography and mythology* (J.B. Lippincott Company, 1901) volume 2, h. 1803; Al-Suyûtî, *Tabaqât al-Huffâz...*, volume 1 h. 106; Abû Abdillah al-Dzahabî, *al-Mu'în Fî Tabaqât al-Muhadditsîn* (Ammân: Dâr al-Furqân, 1404 H) volume I, h. 70;; http://www.islaam.net/main/display_article_printview.php?id=244 akses pada tgl. 25 juni 2009

[274] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*..., volume XI, h. 484

bermadzhab Syâfi’î. Ia juga terkenal sebagai ahli tafsir, fikih, ilmu rijâl dan segala yang berhubungan dengan ilmu hadîts. (w. 643 H).[275]

Kitab Fatâwâ[276] dan al-Ihya’ karya Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâlî. Imam al-Ghazâlî dilahirkan di Tûs pada tahun 450 H, ia terkenal sebagai pemikir yang ahli hikmah, fakîh dan sufi bermadzhab Syâfi’î. (w. 505 H).[277]

Fatâwâ al-Qafâl[278] karangan Abdullah bin Ahmad bin Abdullah al-Marwazî. Al-Marwazî seorang ahli fikih berasal dari Khurasân yang merupakan salah seorang syaikh Syâfi’iyyah (w. 417 H).[279]

Dari beberapa kitab fatâwa yang disebutkan, Ibn Hajar banyak mengambil dari penulis bermadzhab Syâfi’î. Namun hal ini tidak menunjukan Ibn Hajar hanya mengambil pendapat-pendapat madzhab Syâfi’î karena ia mengambil kitab lain sebagai bahan perbandingan. Dalam bidang tafsîr Ibn Hajar merujuk kepada beberapa kitab, diantaranya al-Fâiq[280] karya Abû al-Qâsim Mahmûd bin Umar al-Zamakhsyârî. Ia merupakan seorang ahli tafsir dan tata bahasa Arab (w. 538 H).[281]

---

[275] Lihat Ibn Khalikân, *Wafiyât al-A’yân Wa Anba’ Abna’ al-Zamân* (Beirut: Dâr al-Sâdir, 1994) volume III, h. 234

[276] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume IV, h. 223, bab حق الأهل في الصوم, volume IV h. 295 bab من لم ير الوساوس, Volume V, h. 224, bab إذا وهب دينا لرجل

[277] David Buchman, *The Niche of Lights by al-Ghazali* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998); Suzanne Michele Bourgoin, *Encyclopedia of World Biography: Ford-Grilliparzer* (Gale Research, 1998) h. 290; Ibn Qâdî Syuhbah, *Tabaqât al-Syâfi’îyyah...,* volume I h. 51

[278] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume II, h. 219 dan 317

[279] Lihat Al-Safadî, *al-Wâfî bi al-Wâfiyât* (Beirut: Dâr Ihya’ al-Turats al-‘Arabî, 2000) volume 5 h. 357; al-Dzahabî, *Siyâr A’lâm alNubala’* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1993) volume XVII, h. 405

[280] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...,* volume I h. 151, Volume II h. 113, Volume IV h. 97, Volume V h. 78 dan 397, Volume VI h. 563, volume IX h. 256,264 dan 318, volume X h. 48, 416 dan 427, volume XIII, h. 280.

[281] Andrew Rippin, *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature* (Routledge, 2003) h. 119; Lihat al-Suyûtî, *Tabaqât al-Mufassirîn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1396 H) cet. Pertama, volume I, h. 104

Dalam bidang sejarah ia menukil dari kitab al-Târikh[282] karya al-Bukhârî. Kitab al-Târikh[283] karya al-Qâdî Jamâl al-Dîn bin Wâsil. Kitab al-Siyar karya Abû Ishâq al-Fazârî, kitab al-Sîrah karya Ibn Ishâq dan lainya.

Kitab lain yang ia sebutkan adalah kitab tentang fikih secara umum, dalam hal ini, ia banyak menukil dari kitab al-Furû'[284] karya Abû Bakr Muhammad bin Ahmad terkenal dengan Ibn al-Haddâd (w. 345 H). Ibn Hajar juga menukil secara langsung kitab al-Syâfi'î, diantaranya kitab al-Risâlah, Kitab Ahkâm al-Qurân, Kitab Ikhtilâf 'Alî wa Ibn Mas'ûd, Kitab Ikhtilâf al-Hadîts, Al'Umm, kitab al-Buwaitî, kitab al-Hudûd yang terdapat pada Volume XII, h. 108. Semua kitab tersebut karya Abû 'Abdillah Muhammad bin idris al-Syâfi'î. Imam al-Syâfi'î dilahirkan di Gazah pada bulan Rajab tahun 150 H. (767 M). Pada tahun itu juga, Imam Abu Hanifah meninggal dunia. Imam Syafi'i wafat di Mesir pada tahun 204 H (819 M). Imam Syafi'i mem-punyai pengetahuan sangat luas dalam bidang bahasa dan adab, di samping pengetahuan hadîts yang ia peroleh dari beberapa negeri, sedangkan pengetahuannya dalam bidang fiqh meliputi fiqh Ashab al-Ra'yi di Irak dan fiqh Ashab al-Hadîts di Hijaz (w. 204 H).[285]

Al-Bayân Fî al-Madzhab karya Abû al-Khair Yahyâ bin Sâlim al-'Imrânî (w. 558 H).[286] Al-Ba'tsu karya Abû Bakr Abdullah bin Muhammad terkenal dengan nama Ibn Abî al-Dunyâ.[287] Al-Bahr –Bahr al-Madzhab Fî Furû' Madzhab

---

[282] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume I, h. 110, 138 dan lainya

[283] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume II, h. 193

[284] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume X, h. 98

[285] Lihat N. J. A Coulson, *History of Islamic Law* (Eidenburgh: University Press, 1994); al-Safadî, *al-Wâfî bi al-Wâfiyât...*, volume I, h. 221; al-Suyûtî, *Tabaqât al-Huffâz...*, volume I, h. 28

[286] Abû al-Husâin al-Imrânî merupakan seorang ahli fikih. Ia adalah syaikh Syâfi'iyyah di Yaman. Al-Subkî, *Tabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ...*, volume VII, h. 336; Tabaqât Fuqaha' al-Yaman, h. 174; Umar Ridâ Kahâlah, *Mu'jam...*, volume V, h. 39

[287] *Abdullah* bin Muhammad bin Ubaid Abû Bakr Ibn Abî al-Dunyâ seorang yang hâfiz ahli hadîts, ia lahir dan wafat di Baghdâd. Yusuf bin al-Zakî al-Mizzî, *Tahdzîb al-Kamâl* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1980) volume XVI, h. 72

Imâm al-Syâfi'î–karya Abd al-Wahîd bin Ismâ'îl al-Rûyânî (w. 501 H).[288] Al-Muhaddzab Fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi'î karya Ibrâhim bin 'Alî al-Syairâzî (w. 476H).[289] Al-Hâwî al-Kabîr karya Alî bin Muhammad al-Mawardî (w. 450 H).[290] Al-Mabsût karya Abû Bakr Muhammad bin Ahmad bin Sahal al-Sarakhsî (w. 483) al-Hanafî. Al-Dzakhâir karya Ibn Jami' al-Makhzûmî (w. 550 H).[291] Kitab ini merupakan salah satu kitab mu'tabarah dalam madzhab Syâfi'îyah. Al-Dzakhîrah[292], Ibn Hajar tidak menyebutkan secara jelas pengarang kitab tersebut namun kitab itu merupakan kitab madzhab Hanafiyah karya Burhân al-Dîn Mahmûd bin Ahmad bin Abd al-'Azîz. Al-Dzakhîrah[293] karya Ahmad bin Idrîs al-Qarâfî (w. 684 H). Kitab ini termasuk kitab yang mencakup fikih madzhab Malikî.

Tentang ilmu rijâl al-hadîts, ia menukil dari kitab al-Istî'âb[294] kitab al-Sahâbah karya Abu Umar Yusuf bin Abdillah bin Muhammad Ibn Abd al-Barr. Yusuf bin Abdillah bin Muhammad bin Abd al-Barr merupakan seorang ahli sejarah dan ahli hadîts. Ia dilahirkan di Qurtuba dan wafat di Syatibah. Pada

[288]Ibn al-Qayyim mengatakan ia *bagaikan* lautan madzhab Syâfi'î . Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwâqi'în...,* volume IV, h. 195

[289] Ibrâhim bin Ali bin Yûsuf al-Syaikh Abû Ishâq al-Syairâzî al-Fairuzabâdî merupakan syaikh Syafi'iyyah, ia memiliki laqab Jamal al-Dîn. Ia ahli dalam bidang fikih serta usûl. Al-Safadî, *al-Wafî Bi al-Wâfiyât...*, volume II, h. 241; Ibn Qâdî Syuhbah, *Tabaqât...*, volume I, h. 38; al-Zirikli, *al-A'lâm...,* volume I, h. 51; Abû Ishaq al-Syairâzî, *Tabaqât al-Fuqaha'* (Beirut: Dâr al-Râid al-'Arabî, 1970) volume I, h. 1

[290] Ibn Khalikân dalam kitabnya mengatakan barangsiapa yang membaca kitab al-Hâwî maka ia akan mengetahui kedalaman madzhab. Al-Mâwardî adalah seorang qâdî berasal dari Basrah, ia bermadzhab Syâf'î dan memiliki karya dalam berbagai bidang diantaranya fikih, tafsir, usûl, adab. Ibn Khalikân, *Wâfiyât al-A'yân...*, volume III, h. 382; al-Dzahabî, *Siyar A'lâm...*, volume XVIII, h. 64

[291] Ibn Jamî' al-Makhzûmî seorang qâdî dan ahli fikih. Ia memiliki banyak karya diantaranya kitab al-Dakhâir dalam fikih Syâfi'î. Al-Ziriklî, *al-A'lâm...,* volume V, h. 280

[292] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume IX, h. 72, 650; volume XI, h. 159

[293] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume XI, h. 163

[294] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume I, h. 37, 173, 187; volume II, h. 212; volume VI, h. 79; volume VII, h. 98, 315, 390, 487

awalnya ia pengikut madzhab Dâhiriyah namun ia berpindah kepada madzhab Maliki dan banyak condong kepada madzhab Syâfi'î (w. 463)[295]

Usud al-Ghâbah dan Al-Sahâbah. Keduanya karya Abû al-Hasan 'Alî bin Muhammad Ibn al-Atsîr (w. 630 H). Ibn al-Atsîr nama aslinya adalah Alî bin Muhammad bin Muhammad bin 'Abd al-Karîm bin 'Abd al-Wâhid 'Izzuddîn Abû al-Hasan bin al-Atsîr al-Jazarî lahir pada tahun 555. Ia seorang ahli sejarah dan memiliki banyak karya di bidang tersebut. Ia termasuk ke dalam ulama madzhab Syâfi'î.[296] Al-Du'afa' karya Abû 'Abdillah Muhammad bin Ismâ'îl al-Bukhâri.

Al-Asyrâf karya Muhammad bin Ibrâhim Ibn al-Mundzir. Syaikh al-Islâm Abû Bakr Muhammad bin Ibrâhîm Ibn al-Mundzir al-Naisabûrî seorang ahli fikih dan memiliki banyak karya. Dia seorang mujtahid yang tidak bertaqlid kepada orang lain. Al-Syairâzi menempatkanya dalam golongan Syâfi'iyyah (w. 318 H)[297] Al-Atrâf karya Abû al-Hajjâj Yusuf bin Abd al-Rahmân bin Yûsûf al-Mizzî. Yûsuf bin Abdirrahmân bin Yûsuf bin Abd al-Malik bin Yûsuf al-Mizzî, ia merupakan seorang hâfiz, syaikh ahli hadîts (w. 632 H).[298] Al-Atrâf karya 'Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdî al-Dâraqutnî. Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdî bin Mas'ûd bin al-Nu'mân al-Hâfiz al-Dâraqutnî. Seorang ulama yang terkenal dengan kuatnya hafalan, tsiqah, wara'. Ia ahli di bidang hadis, qiraah, tata bahasa arab bermadzhab Syâfi'î (w. 385 H).[299] A'lâm al-Hadîts[300] karya Abû Sulaiman

---

[295] Lihat Ali bin Hibatullah bin Abî Nasr bin Mâkûla, *al-Ikmâl Fî Raf' al-Irtiyâb 'An al-Mu'talaf wa al-Mukhtalaf Fî al-Asma' wa al-Kunâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al'Ilmiyah, 1411 H) volume I, h. 580; al-Suyûtî, *Tabaqât*..., volume I, h. 87

[296] Al-Safadî, *al-Wâfi*..., volume VII, h. 48; Ibn Qâdî Syuhbah, *Tabaqât al-Syâfi'iyyah,* volume I, h. 77; "http://www.1911encyclopedia.org/Ibn_Athir" akses pada 18 juni 2009.

[297] Lihat al-Dzahabî, *Siyar A'lâm al-Nubala'* , volume XIV, h. 490; Wizârât al-Awqâf Wa al-Syuûn al-Islâmiyah, *Mulâhiq Tarâjim al-Fuqaha' al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah*..., volume XI, h. 95

[298] Lahir pada 654 Rabî' al-Awwal dan banyak belajar fikih madzhab Syâfi'î. Ibn Qadî Syuhbah, *Tabaqât al-Syâfi'iyyah,* volume I, h. 153

[299] Lihat al-Safadî, *al-Wâfi bi al-Wafiyât*..., ; Ibn Qâdî Syuhbah, *Tabaqât al-Syâfi'iyyah*..., volume I, h. 21

[300] Ibn Hajar *Fath al-Bâri*..., volume XI, h. 45, 510, 578.

Ahmad bin Muhammad al-Busti al-Khattâbî. Imâm al-'Allâmah Abû Sulaimân al-Khattâbî seorang ahli hadîts, ahli fikih dan tata bahasa Arab. Ia memiliki banyak karya dalam bidang tersebut. (w. 308 H).[301]

Dalam bidang hadîts ia menukil kitab *Sahîh* Ibn Huzaimah[302] karya Abû Bakr Muhammad bin Ishâq. Ibn Khuzaimah nama lengkapnya ialah Abu Bakar Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah al-Naisaburi. Ia lahir pada bulan Safar 223 H (838 M) di Naisabur (Nisapur), sebuah kota kecil di Khurasan, yang sekarang terletak di bagian timur negara Iran. merupakan seorang imâm al-aimmah. Karyanya lebih dari 140 buku (w. 311 H).[303] Al-Iqtirâh Fî Bayân al-Istilâh wa Mâ Udzîfa Ilâ Dzâlika Min al-Ahâdîts al-Ma'dûdah min al-Sahâh karya Abû al-Fath Taqiyyuddîn Muhammad bin Ali Ibn Daqîq al-'Id (w. 702 H).[304] Al-Ilma' Ilâ Ma'rifat Usûl al-Riwâyat Wa Taqyîd al-Sima' karya Abû al-Fadl 'Iyâd bin Mûsâ[305] Sahîh Abû Uwânah karya Ya'qûb bin Ishâq al-Isfirâyînî (w. 316 H).[306] Sahîh Muslim karya Muslim bin al-Hijjâj al-Naisâbûrî (w. 266).[307] Sahîh Ibn

---

[301]Al-Suyûtî, *Tabaqât al-Huffâz...,* volume I, h. 81; Umar Ridâ Kahâlah, *Mu'jam al-Muallifin...,* volume II, h. 61

[302] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...,* volume I, h. 59, 116, 290; volume II, h. 10, 36,44; volume III, h. 33, 36, 111

[303]Lihat al-Suyûtî, *Tabaqât al-Huffâz...,* volume I, h. 61; al-Safadî, *al-Wâfî bi al-Wâfiyât...,* volume I, h. 232; Dadi Nurhaedi, *Sahih Ibnu Khuzaimah: Studi Kitab Hadîts* (Yogyakarta: Teras Press, 2003)

[304] Abû al-Fath Taqiyuddîn al-Qusyairî terkenal dengan nama Ibn Daqîq al-'Id seorang ulama ahli usul dan seorang mujtahid, lahir pada tahun 625 H. Khairuddîn al-Ziriklî, *al-A'lâm...,* volume VI, h. 283

[305] 'Iyâd bin Mûsâ bin 'Iyâd bin 'Amru bin Mûsâ terkenal dengan nama Qadî 'Iyâd seorang ahli hadîts, ahli sejarah, hâfiz, ahli tafsir, kritikus hadîts, ahli fikih dan ahli usûl bermadzhab Mâlikî. Lihat Umar Ridâ Kahâlah, *Mu'jam al-Muallifin* (Beirut: Dâ Ihya' al-'Arabî, t. Th) volume VIII, h. 16

[306] Ya'qûb bin Ishâq bin Ibrâhîm bin Zaid al-Naisâbûrî seorang ahli hadîts lahir setelah tahun 230 H dan wafat di Isfirâyîn, ia seorang ulama bermadzhab Syâfi'î. Lihat Umar Ridâ Kahâlah, *Mu'jam...,* volume XIII, h. 232; al-Dzahabî, *Siyar A'lâm...,* volume IX, h. 248; Ibn Khâlikân, *Wafiyât al-A'yân...,* volume II, h. 407-408; Tâj al-Dîn bin 'Alî bin Abd al-Kâfî al-Subkî, *Tabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ* (t. Tp: Hajar Li al-Tabâ'ah wa al-Nasyr, 1413 H) volume II, h. 321

[307] Muslim bin al-Hijjâj Abû al-Hasan al-Qusyairî seorang imam yang hâfiz, memiliki banyak karya di bidang hadîts dan ilmu-ilmunya. Ia lhir dan wafat di Naisabur, ia telah mendengar hadîts lebih dari 800 syaikh. Lihat al-Ziriklî, *al-A'lâm...,* volume VII, h. 221; al-Dzahabî, *Siyar A'lâm...,* volume XII, h. 232

Hibbân/ al-Musnad al-Sahîh 'Alâ al-Taqâsim wa al-Anwa' karya Abû Hâtim Muhammad bin Hibbân al-Bustî. Muhammad bin Hibbân bin Ahmad bin Hibbân Abû Hâtim al-Tamîmî al-Bustî seorang hafiz yang memiliki banyak karya di bidang hadîts, sejarah, jarh wa ta'dîl dan lainya. Ia termasuk ulama mazhab Syâfî'î dan salah seorang imam yang berada di garis depan madzhab Syafi'iyah (w. 354).[308]

Adapun Badr al-Dîn al-'Ainî, ia juga banyak menyebutkan sumber-sumber dalam kitabnya, baik yang berkaitan dengan tata bahasa Arab, ilmu hadis dirâyah dan riwâyah, tafsir dan lain sebagainya, namun terkadang ia tidak menyebutkan pengarangnya dan menyebutkan nama kitab secara singkat. Diantara sumber yang ia sebutkan antara lain:

Al-Lubâb karya syaikh Abd al-Ghanî al-Ghanîmî al-Hanafî[309] Al-Muhît al-Burhânî dan kitab al-Dakhîrah[310] karya Mahmûd al-Bukhârî bin Mâzih[311] Al-Mabsût karya Muhammad bin Ahmad bin Sahal Abû Bakr al-Sarakhsî[312]

---

[308]Ibn Qâdî Syuhbah, *Tabaqât*..., volume I, h. 14; al-Ziriklî, *al-A'lâm* (Beirut: Dâ al-'Ilm, 1980) volume VI, h. 78

[309] Ibn Sulaimân al-Ghanîmî al-Damsyiqî seorang ahli fikih serta ahli usul bermadzhab Hanafî, ia dilahirkan di Damaskus. Ia memiliki sebuah karya yang dinamakan al-Lubâb dalam furu' madzhab Hanafî. Lihat Umar Ridâ, *Mu'jâm*..., volume V, h. 275

[310] Kitab al-Dakhîrah merupakan ringkasan kitab al-Muhît al-Burhânî. Lihat Hâjî Khalîfah, *Kasyf*..., volume I

[311] Mahmûd bin Ahmad bin al-Sadr al-Syahîd al-Bukhârî (Burhân al-Dîn Ibn Mâzih) seorang ahli fikih, ia wafat pada tahun 570 H. Ia memiliki banyak karya diantaranya kitab fikih madzhab Hanafî yaitu al-Muhît al-Burhânî. Lihat Umar Ridâ, *Mu'jâm*..., uz XII, h. 146; B. Lewis, V. L. Menage, C. H. Pellat, J. Schacht, *The Encyclopedia Of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986) volume I, h. 272-273

[312] Al-Sarakhsî merupakan seorang qâdî, mujtahid berasal dari Sarkhas sebuah tempat di daerah Khurasân. Dia merupakan ulama besar madzhab Hanafiyah. . Ia termasuk salah satu ulama cerdas yang berdiri di garda terdepan madzhab Hanafi. Kedigdayaan intelektual dan ke*zuhud*an yang luar biasa telah menempatkan dirinya sebagai *al-Imam al-Ajall az-Zahid Syam al-A`immah* (Sang Imam Agung yang Zuhud dan Matahari Para Imam). Karyanya yang paling terkenal adalah kitab al-Mabsût tentang fikih dan syari'ah, wafat pada tahun 490 H. Kitab ini terdiri atas 15 volume Lihat al-Ziriklî, *al-A'lâm...,* volume V, h. 315; Umar Ridâ, *Mu'jam*..., volume VIII, h. 267; Mustafâ bin Abdullah Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Dzunûn 'An Asâmî al-Kutub wa al-Funûn* (Beirut: Dâr Ihya' al-Turats al-'araby, t. Th) volume II, h. 1580

Badâi' al-Sanâi' karya Abû Bakr al-Kâsyânî.[313] Kitab ini merupakan salah satu kitab fikih madzhab Hanafî yang membahas masalah furu'iyah serta perbedaan pendapat antara fuqaha' madzhab hanafî. Al-Mughnî Fî al-Furu' karya Ibn Qudâmah[314] Kitab al-Tuhûr terdapat dalam Umdat al-Qârî karya Abû Ubaid al-Qâsim bin Sallâm[315] Al-Gharîbain karya Abû Ubaid al-Harawî[316]

Kitab al-Hidâyah karya Syaikh al-Islâm Burhân al-Dîn Alî Ibn Abî Bakr al-Marghayânî al-Hanafî[317] Kitab al-Jâmi' karya Muhammad bin al-Hasan al-Syaibânî[318] Al-Qadûrî merupakan nisbat kepada pengarang kitab. Kitab aslinya bernama Mukhtasar al-Qadûrî[319] Al-Tajrîd al-Burhânî dan Syarh Mukhtasar al-Karakhî karya al-Qadûrî.[320]

---

[313] Abû Bakr bin Mas'ûd bin Ahmad al-Kâsyânî 'Ala' al-Dîn, salah seorang ulama madzhab Hanafî, ia wafat pada tahun 587 H. Lihat Ibn Qatlubaghâ, *Tâj al-Tarâjum Fî Tabaqât al-Hanafiyah*..., volume I, h. 28

[314] Kitab al-Mughnî karya Ibn Qudâmah merupakan syarah sebuah kitab dalam furû madzhab Hanbalî yaitu Mukhtasar al-Kharaqî. Ibn Qudâmah wafat pada tahun 620 H. Lihat Hâjî Khalîfah, *Kasyf*..., volume II, h. ; http://www.sunnahonline.com/ilm/seerah/0038.htm akses tgl. 25 Juni 2009

[315] Ayahnya seorang hamba penduduk Hirrâh. Abû Ubaid berkecimpung dalam bidang hadîts, adab, fikih dan lainya. Ia termasuk ulama Syâfi'î. Lihat al-Dzahabî, *Siyar A'lâm...,* volume X, h. 490

[316] Ahmad bin Muhammad bin Abdurrahmân al-Basyânî Abû Ubaid al-Harawî seorang ulama dalam bidang bahasa dan adab bermadzhab Syâfi'î, ia wafat pada bulan Rajab tahun 401 H. Lihat al-Suyûtî, *Bughyat al-Wu'ât Fî Tabaqât al-Lughawiyyîn waal-Nahwiyyîn* (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, t. Th) volume I, h. 371, al-Dzahabî, *Siyâr*..., volume XVII, h. 146

[317] Kitab al-Hidâyah merupakan kitab furu' madzhab Hanafî, pada dasarnya kitab ini menjelaskan permasalahan-permasalahan yang adadalam al-Jâmi' al-Saghîr dan al-Qadûrî. Syaikh Burhanuddîn Alî telah menulis kitab ini selama 13 th. Ia wafat pada tahun 600 H. Lihat Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Dzunûn*...,

[318] Muhammad bin al-Hasan al-Syaibânî wafat pada tahun 189 H. Ia merupakan murid Abû Hanîfah. Kitab al-Jâmi' al-Saghîr Fî al-Furu' merupakan kitab yang meliputi 1532 masalah seperti dikatakan oleh al-Bazdawî. Lihat Edward Fandick, *Iktifa' al-Qanu' Bimâ Huwa Matbû'* (Beirut: Dâr al-Sâdir, 1896) volume I, h. 142. Hâjî Khalîfah, *Kasyf*..., volume I, h. 321

[319] Kitab mukhtasar al-Qadûrî merupakan kitab fikih dalam madzhab Hanafî karya Abû al-Husain Ahmad bin Muhammad al-Qadûrî al-Baghdadî al-Hanafî. Wafat pada tahun 428 H.

[320] Kitab al-Tajrîd al-Burhânî merupakan kitab furu' madzhab Hanafî. Lihat Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Dzunûn*.., volume I, h. 213

Al-Tuhfah –Tuhfat al-Fuqaha'– karya al-Syaikh al-Imâm 'Ala' al-Dîn Muhammad bin Ahmad al-Samarqandî[321] Syarh al-Muhaddzab karya al-Nawawî, Al-Risâlah karya al-Syâfi'î. Al-Ikmâl karya al-Qâdî Iyâd, Jawâmi' al-Fiqh karya Abû Yûsûf. Tafsîr al-Qur'an, Tanbîh al-Ghâfilîn karya Abû al-Laits al-Samarqandî[322] Al-Kâfî Fî Furu' al-Hanafiyyah karya al-Hâkim.[323] Al-Kâfî karya al-Nasafî[324]

Dalam bidang hadîts ia merujuk kepada beberapa kitab, diantaranya Musnad al-Bazzâr karya Abû Bakr Ahmad bin 'Amrû bin Abd al-Khâliq al-Bazzâr al-Hâfiz[325] Sahîh al-Bukhârî, Sahîh Muslim, Sunan Abû Dâwûd, Sunan Ibn Mâjah dan lainya. Al-Ikhtiyâr syarah al-Mukhtâr karya Abû al-Fadl Majd al-Dîn Abdullah bin Mahmûd bin Maudûd al-Mûsilî al-Hanafî.[326]

Al-Mujarrad karya Abû al-Qâsim Isma'il bin al-Hasan bin Abdillah al-Baihaqî[327] Al-Syâmil Fî Usûl al-Dîn karya Imâm al-Haramain[328] Minhâj al-

---

[321] Al-Syaikh al-Imâm 'Ala' al-Dîn Muhammad bin Ahmad al-Samarqandî merupakan seorang ulama bermadzhab Hanafî, ia wafat pada tahun 587 H. Lihat Hâjî Khalîfah, *Kasyf...*, volume I, h. 226

[322] Abû al-Laits Nasr bin Muhammad bin Ibrâhîm bin al-Khitâb seorang ahli fikih bermadzhab Hanafî, ia memiliki laqab Ghamâm al-Hudâ. Wafat pada tahun 373 H. Lihat Ahmad bin Muhammad al-Adnarawî, *Tabaqât al-Mufassirîn* (Madinah: Maktabah al-Ulûm wa al-Hukmu, 1997) volume I, h. 91; al-Ziriklî, *al-A'lâm...*, volume VIII, h. 27

[323] Al-Hâkîm al-Syahîd Muhammad bin Muhammad al-Hanafî, wafat pada tahun 334. Kitab ini termasuk kitab yang dijadikan rujukan dalam fikih madzhab Hanafî. Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Zunûn...*, volume II, h. 219

[324] Abdullah bin Ahmad bin Mahmûd al-Nasafî al-Hanafî Hâfiz al-Dîn Abû al-Barakât ahli fikih, ahli usûl, seorang mufassir dan ahli kalam. Wafat pada tahun 571 H. Kitab ini merupakan syarah dari al-Wâfî. Lihat Umar Ridâ Kahâlah, *Mu'jam al-Muallifin...*, volume VI, h. 32; al-Ziriklî, *al-A'lâm...,* volume IV, h. 67; Abd al-Latîf bin Muhammad Riyâd Zâdah, *Asma' al-Kutub* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983) volume , h. 237; http://scholarspen.blogspot.com/2004/09/imam-al-nasafi-unforgotten-author.html akses pada tgl. 25 Juni 2009

[325] al-Bazzâr seorang ahli hadîts dan ahli fikih lahir pada kira-kira tahun 210 H. wafat pada tahun 192 H. Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Zunûn...*, volume II, h. 571; al-Dzahabî, *Siyar A'lâm...,* volume XIII, h. 554; Umar Ridâ Kahâlah, *Mu'jâm...*, volume II, h. 36

[326] Abû al-Fadl Majd al-Dîn Abdullah bin Mahmûd bin Maudûd al-Mûsilî al-Hanafî seorang ahli fikih, adab, ahli hadîts, dan ahli sejarah wafat pada Rabi' al-Âkhir. Lihat Umar Ridâ Kahâlah, *Mu'jam...*, volume II, 257

[327] Ismâ'îl bin al-Hasan bin Ali al-Ghâzî al-Baihaqî al-Hanafî seorang ahli fikih dan ahli tata bahasa, ia memiliki banyak kaya dalam dua bidang tersebut. Wafat tahun 402 H. Lihat al-Dzahabî, *Siyâr A'lâm...,* volume II, h. 264

Dirâyah Fî Furû' al-Hanafiyah, al-Manzûmah karya Abu Hafs Umar bin Muhammad al-Nasafî.[329] Jawâmi' al-Fiqh karya Ahmad bin Muhammad bin Umar al-'Atâbî al-Hanafî[330]

Al-Raudah Fî al-Furû' karya al-Nawawî, al-Wâqi'ât karya Ahmad bin Muhammad bin 'Amrû Abû al-'Abbâs al-Nâtifî.[331] Kitab al-Fawâid karya Ibn al-Maqrî[332] Al-Nihâyah karya Muhammad bin Umar[333] kitab al-Talwîh karya al-Imâm al-Hâfiz 'Ala' al-Dîn [334]

Sumber-sumber tersebut merupakan contoh dari sumber yang disebutkan oleh Ibn Hajar dan al-'Ainî dalam kitab mereka. Dari keterangan-keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa Mesir khususnya pada masa penulisan *Fath al-Bârî* dan *Umdat al-Qârî* mengalami perkembangan pesat di bidang ilmu pengetahuan, baik berkaitan dengan hadîts maupun ilmu umum. Hal ini berpengaruh terhadap sumber-sumber yang disebutkan oleh penulis kitab. Namun dari beberapa sumber yang disebutkan oleh Ibn Hajar dapat diketahui bahwa ia banyak merujuk kepada kitab-kitab yang pengarangnya bermadzhab Syâfi'î dalam masalah fikih

---

[328] Abd al-Malik bin abdullah al-Juwainî terkenal dengan nama imâm al-haramain. Seorang ahli fikih bermadzhab Syâfi'î wafat pada tahun 478 H. Lihat Ibn Mâkûl, *al-Ikmâl Fî Raf'i al-Irtiyâb 'An al-Mu'talaf wa al-Mukhtalaf Fî al-Asma' wa al-Kunâ wa al-Ansâb* (Kairo: Dâ al-Kitâb al-Islâmî) volume II, h. 362

[329] Al-Nasafî Abû Hafs Umar bin Muhammad bin Ahmad bin Luqmân al-Nasafi seorang ulama ahli hadîts bermadzhab Hanafî, termasuk penduduk Samarkand. Lahir pada tahun 461 H dan wafat tahun 537 H. Lihat al-Dzahabî, *Siyâr...*, volume XX, h. 126, Umar Ridâ, *Mu'jâm...*, volume VII, h. 305

[330] Ahmad bin Muhammad bin Umar al-'Atâbî al-Hanafî ahli fikih dan tafsîr, ia wafat di Bukhâra pada tahun 586 H. Lihat Umar Ridâ, *Mu'jâm...*, volume II, h. 140; al-Ziriklî, *al-A'lâm...*, volume I, h. 216

[331] Ahmad al-Nâtifî seorang ulama bermazhab Hanafî. Ia mmeiliki banyak karya dalam bidang fikih Hanafî. Ia wafat pada tahun 446 H. Lihat 'Abd al-Qâdir bin Abî al-Wafa' Muhammad bin Abî al-Wafa' al-Qurasyî, *al-Jawâhir al-Mudiyyah Fî Tabaqât al-Hanafiyah* (Karachi: Mîr Muhammad Kutub Khânah, t. Th) volume I, h. 113

[332] Muhammad bin Ibrâhîm bin Alî bin 'Âsim Ibn Zâdzân al-Khâzin al-Asbihân alim dengan hadîts. Lihat al-Ziriklî, *al-A'lâm...*, volume V, h. 295

[333] Muhammad bin Umar terkenal dengan nama Munlâ 'Arab al-Wâ'îz al-Hanafî, wafat pada tahun 938 H. Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Zunûn...*, volume II, h. 1989

[334] Al-Talwîh karya al-Imâm al-Hâfiz 'Ala' al-Dîn Mughlatai bin Qalîj al-Turkî al-Misrî al-Hanafî. Wafat pada tahun 782 H. Lihat Hâji Khalifah, *Kasyf al-Zunûn...*, volume I, h. 541

sedangkan al-Ainî, dalam masalah fikih ia banyak merujuk kepada sumber yang pengarangnya bermadzhab Hanafî. Adapun dalam permasalahan lain baik Ibn Hajar maupun al-'Ainî merujuk kepada berbagai sumber.

C. Perbandingan dalam Memahami Teks

Secara induktif dapat diketahui bahwa sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat ulama dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa sebab induk[335] yaitu: pertama, perbedaan dalam menilai otentisitas sebuah teks. Otentisitas sebuah teks –dalam hal ini Hadîts– terkadang diperdebatkan. Ada ulama yang mau menerima kebenaran suatu teks dan ada pula yang menolaknya. Hal ini terjadi karena mereka berbeda pendapat dalam menilai *tsiqat* (terpercaya) tidaknya seorang perawi, lemah tidaknya matan dan sanad suatu Hadîts jika dibandingkan dengan matan dan sanad lain. Ada seorang mujtahid yang menggunakan suatu Hadîts sebagai hujjah karena perawinya ia anggap dapat dipercaya, akan tetapi oleh mujtahid lainnya hadîts tersebut ditolak karena menurutnya, perawi hadis itu tidak dapat dipercaya.[336]

Kedua, dalam menilai teks yang dari luar tampak kontradiktif. Dalam suatu masalah terkadang terdapat dua atau lebih teks yang nampaknya saling bertentangan, sehingga hukum dari masalah tersebut sulit diputuskan. Untuk memutuskannya biasanya para ulama memilih mana teks yang lebih kuat di antara teks-teks itu, atau mencari titik temu di antara teks tersebut. Dalam mengambil keputusan dan mencari titik temu inilah biasanya para ulama berbeda pendapat.[337]

---

[335] Muslim Ibrahim Dr, MA, *Pengantar Fiqh Muqâran* (Jakarta: Erlangga, 1991)

[336] Al-Syaikh 'Alî al-Khafîf, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqaha'* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1996)

[337] T. M. Hasbi al-Siddiqî, *Pengantar Ilmu Perbandingan Madzhab* (Jakarta: Bulan Bintang, t. Th) h. 66

Ketiga, Perbedaan dalam kaidah-kaidah usul sebagai sumber intinbat.[338] Para mujtahid, dalam memilih suatu hadîts atau mencari suatu dalil, mempunyai cara pandang dan metode yang berbeda-beda. Suatu Hadis, yang oleh seorang mujtahid dijadikan sebagai dalil dalam suatu masalah, mungkin saja ditolak oleh mujtahid lain dalam masalah yang sama. Hal ini disebabkan sudut pandang mereka terhadap Hadis itu tidak sama. Ada mujtahid yang mengambil perkataan atau fatwa seorang sahabat Nabi dalam memecahkan suatu masalah, tetapi ada pula mujtahid yang menolaknya, tidak mau mengambil fatwa sahabat tersebut. Begitu pula ada mujtahid yang menjadikan amaliah penduduk Medinah sebagai hujjah, tetapi oleh mujtahid lainnya ditolak. Hal ini karena mereka mempunyai metode yang berbeda dalam menentukan suatu hukum. Perbedaan antara Ibn Hajar dan al-'Ainî dapat dilihat dari beberapa masalah berikut:

1. Penggunaan Hadîts Mursal

Pembagian hadîts dapat dilihat dari beberapa segi. Pertama dari sandarannya hadîts dapat dibagi menjadi empat yaitu hadîts qudsî, hadîts marfu', hadîts mauquf dan hadîts maqtu'.[339] Kedua dari segi kuantitas hadîts dibagi menjadi mutawatir dan ahâd, sebagian ulama membaginya menjadi mutawatir, masyhur dan ahâd. Mencapai kepastian dalam transmisi sebuah hadîts berarti bahwa tidak ada keraguan apapun berkenaan dengan fakta bahwa hadîts tersebut adalah otentik dan asli. Kepastian ini hanya terjadi pada transmisi mutawatir yang memiliki 3 syarat. Pertama hadîts harus sampai kepada kita dengan jalan transmisi yang cukup jumlahnya untuk menghindari kemungkinan kesalahan atau kolaborasi atas

[338] Huzaemah T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Madzhab* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997) h. 59

[339] Hasan Abdul Ghaffar, *Critism Of Hadith Among Muslims With Reference to Sunan Ibn Maja* (England: Taha Publishers, 1986) h. 31; Muhammad bin Sâlih al-Utsaimîn, *Syarh Manzûmah al-Baiqûniyah Fî Mustalah al-Hadîts* (t. Tp: Dâr al-Tsurayya, 2003) h. 51

sebuah pemalsuan. Kedua, tingkatan pertama dari rawi harus melihat atau mendengar apa yang dilakukan oleh Rasul. Ketiga, kedua syarat tersebut harus dimiliki oleh setiap tingkat transmisi yang dimulai pada tingkat pertama dan berakhir pada pendengar yang terakhir.[340]

Model transmisi yang mutawatir menghasilkan pengetahuan yang pasti dimana akal berfungsi sebagai penerima objek hadîts tanpa menggunakan daya fikir atau refleksi. Lebih jelasnya akal ketia mendengar hadîts mutawatir tidak memiliki pilihan kecuali menerima isi hadîts secara apriori. Mayoritas ahli fikih berpendapat bahwa sebuah hadîts yang disampaikan melalui jalan transmisi kurang dari lima tidak dapat dianggap mutawatir karena penerimaan hadîts seperti itu harus melibatkan refleksi.

Pembagian ketiga berdasarkan kualitas. Hadîts dari segi kualitas dibagi menjadi sahîh, hasan dan da'îf.[341]

Dari pembagian hadîts tersebut, terdapat satu hadîts yang diperdebatkan oleh ulama kehujjahanya yaitu hadîts mursal. Ulama berbeda pendapat apakah diterima atau ditolak. Sebelum menelaah lebih jauh tentang kehujjahan hadîts mursal, perlu kita ketahui pengertian hadîts tersebut. Ada banyak pendapat ulama tentang pengertian hadîts mursal. Al-Hâkim mendefinisikan hadîts mursal sebagai hadîts yang diriwayatkan oleh seorang rawi dengan sanad yang bersambung kepada tâbi'in, seperti perkataan tâbi'în: Rasûlullah berkata.[342] Ibn Hajar

---

[340] Bernard Weiss, *Knowledge of the past: The Theory Of Tawatur According to Ghazali* . Studia Islamica, 61, 1985. H. 81-105; Wael B. Hallaq, *On Inductive Corroboration, Probability and Certainly in Sunni Legal Thought,* in Heer, ed. Islamic Law and Jurisprudence, h. 9-19; al-Khatîb al-Baghdadî, *al-Kifâyah Fî 'Ilm al-Riwâyah* (Madînah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, t. Th) h. 16

[341] John Burton, *An Introduction To The Hadith* (Britain: Edinburg UniversityPress) h. 100-110; Tâhir al-Jazâirî, *Taujîh al-Nazar Ilâ Usûl al-Atsâr* (Halab: Maktabah al-Matbû'ât al-Islâmiyah, 1995) volume I, h. 171; 'Abd al-Haqq bin Saif al-Dîn bin Sa'dullah al-Bukhârî al-Dahlawî, *Muqaddimah Fî Usûl al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islâmiyah, 1986) volume I, h. 58

[342] Al-Hâkim, *Ma'rifat Ulûm al-Hadîts...*, h. 25

mendefinisikan hadîts mursal apa yang jatuh di akhir sanad setelah tâbi'î.[343]Ibn al-Qattân berpendapat hadîts mursal adalah riwayat dari orang yang pelum pernah ia dengar darinya. Dari pengertian-pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa hadîts mursal adalah hadîts yang diriwayatkan oleh tâbi'în *–tabi'î kabîr–* dari Rasulullah, sedangkan *tabi'î saghîr* ulama berbeda pendapat apakah disebut mursal ataukah munqati'.[344]

Berdasarkan definisi hadîts mursal di atas dapat diketahui adanya dua macam hadîts mursal yaitu mursal al-jalî dan mursal al-khafî. Mursal al-jalî adalah mursal yang pengguguran nama sahabat tersebut dilakukan oleh tabi'î besar sedang mursal al-khafî adalah pengguguran nama sahabat dilakukan oleh tabi'î kecil.[345] Di samping kedua macam hadîts mursal di atas ada juga yang disebut dengan mursal sahâbî yaitu hadîts yang diriwayatkan oleh sahabat namun tidak langsung dari Rasulullah.

Adapun hukum berhujjah menggunakan hadîts mursal, para ulama berbeda pendapat mengenai hal ini. Hadîts mursal pada hakikatnya dimasukan ke dalam tingkatan da'îf yang ditolak karena hilangnya salah satu syarat hadîts yang diterima yaitu bersambungnya rantai transmisi selain itu juga disebabkan karena ketidakjelasan rawi yang digugurkan. Walaupun demikian para ulama berselisih faham dalam menentukan kehujjahan hadîts mursal. Secara umum terdapat tiga

---

[343] Ibn Hajar, *Nuzhat al-Nazar Fî Taudîh Nukhbat al-Fikr* (Riyâd: Matba'ah Safîr, 1422 H) volume I, h. 142

[344] Lihat Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996) cet. 1, h. 183-184

[345] Terdapat perbedaan antara mursal khafî dengan hadîts mudallas. Menurut Ibn Hajar jika seorang rawi meriwayatkan hadîts dari rawi yang hidup satu masa denganya sedangkan di antara mereka belum pernah terjadi pertemuan walaupun dengan bentuk yang sangat memungkinkan terjadi pertemuan, maka yang demikian disebut mursal khafî walaupun sebagian ulama menyebutnya mudallas. Kemudian ia menjelaskan perbedaan antara keduanya, tadlîs dikhususkan kepada seorang perawi yang meriwayatkan dari rawi lain di atasnya yang diketahui bahwa diantara mereka telah terjadi pertemuan. Sedangkan apabila kedua perawi hidup dalam satu masa dan tidak diketahui antara keduanya telah terjadi suatu pertemuan maka ini disebut mursal khafî. Lihat Ibn Hajar, *Ta'rif Ahl al-Taqdîs Bi Marâtib al-Mausûfina Bi al-Tadlîs* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984) cet. Pertama, h. 25

pendapat ulama di dalamnya. Pertama, da’if ditolak menurut jumhur ahli hadîts, ahli usûl dan ahli fikih. Mereka berhujjah tidak diketahuinya rawi yang terbuang terdapat kemungkinan rawi tersebut adalah sahabat atau bukan, jika bukan sahabat maka ada dua kemungkinan tsiqah dan tidak tsiqah.

Kedua, pendapat Abû Hanîfah, Mâlik dan Ahmad bin Hanbal serta sebagian ulama mengatakan hadîts mursal sahîh dan dapat dijadikan hujjah dengan syarat orang yang memursalkan hadîts adalah tsiqah dan tidak memursalkan kecuali dari rawi yang tsiqah juga.[346] Mereka berdalil seorang tabiin yang tsiqah tidak mungkin mengatakan hadîts dari Rasulullah secara langsung kecuali ia mendengarnya dari rawi tsiqah juga.

Ketiga pendapat imam al-Syâfi’î dan sebagian ulama mengatakan hadîts mursal diterima dan sahîh dengan empat syarat, tiga syarat berkenaan dengan rawi yang memursalkan hadîts, satu syarat berkaitan dengan hadîtsnya. Keempat syarat tersebut adalah: rawi yang memursalkan hadîts haruslah dari golongan kibâr al-tâbi’î, ketika ia menyebutkan rawi yang terbuang rawi tersebut *tsiqah*, jika meriwayatkan bersama huffâz yang dapat dipercaya ia tidak menyalahi mereka, terdapat riwayat lain yang bersambung. Imam al-Syâfi’î menerima mursal Sa’îd bin al-Musayyab dan mursal lainnya jika syarat-syarat di atas telah terpenuhi, namun ia mengistimewakan mursal Sa’îd bin al-Musayyab.[347]

Imam al-Syâfi’î mengklasifikasikan hadîts mursal menjadi dua kategori. *Pertama,* hadîts mursal dari tabi’în senior mareka adalah orang-orang yang paling banyak meriwayatkan hadîts dari para sahabat. Kategori pertama ini tetap dapat dijadikan sebagai i’tibâr dengan beberapa alasan jika ada para penghafal hadîts yang terpercaya menyandarkan hadîts secara mursal kepada Rasulullah maka ini

---

[346] Muhammad bin Ismâ’îl al-San’ânî, *Taudîh al-Afkâr Li Ma’ânî Tanqîh al-Anzâr* (Madînah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1182 H); al-Khatîb al-Baghdâdî, *al-Jâmi’ Li akhlâq al-Râwî wa Adâb al-Sâmi’* (Riyâd: Maktabah al-Ma’ârif, 1983)

[347] Lihat Mahmud al-Tahhân, *Taisîr...*, h. 59

menunjukan kehandalan hafalan dan keterpercayaan rang yang menerima hadîts oleh karena itu hadîts ini berada pada level pertama karena dikuatkan oleh hadîts musnad yang memiliki status lebih kuat dari hadîts mursal. Mursal yang menempati level kedua adalah adanya riwayat mursal lain yang diterima periwayatanya sehingga dapat menguatkan yang pertama. Jika hadîts mursal sesuai dengan perkataan sahabat maka ini menunjukan ia tidak memursalkan hadîts tersebut kecuali dari riwayat yang sahîh. Hadîts mursalseperti ini berada pada level ketiga. Dan level keempat adalah hadîts mursal yang sesuai dengan fatwa atau perbuatan ahli ilmu. Level lima adalah apabila rawi yang digugurkan dalam hadîts mursal bukan rawi yang majhûl dan bukan rawi yang dicela periwayatanya maka ini menunjukan kesahihan riwayat mursal tersebut karena yang menguatkanya adalah *positive thingking* manusia dan kepercayaanya terhadap rawi yang digugurkan. Level keenam adalah jika hadîts mursal tersebut dihadakan dengan hafalan para *huffâz* hadîts tersebut tidak menyalahinya.[348] *Kedua,* hadîts mursal dari tabi'în junior, mereka adalah orang-orang yang paling banyak meriwayatkan hadîts dari para tabi'în senior.[349]

Abû Hatim al-Râzî dalam kitabnya al-Marâsil menyebutkan beberapa faktor pendukung sebab terjadinya hadîts mursal. Pertama, kemudahan dalam menjelaskan adanya pertemuan langsung yang disebabkan dekatnya masa Rasulullah serta adanya kejujuan dan kepercayaan di antara perawi. Kedua, kemudahan dalam menentukan bentuk periwayatan pada masa tabi'in disebabkan belum adanya aturan yang baku mengenai bentuk periwayatan. Ketiga, kemudahan dalam menentukan isnâd pada masa sahabat dan tabi'in besar disebabkan adanya kejujuran yang dimiliki oleh rawi. Keempat, periwayatan

[348] Al-Syâfi'î, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah) volume I, h. 462

[349] Ahmad Nahrawî Abd al-Salâm, *Ensiklopedia Imâm Syâfi'î* (t. Tp: Hikmah, t. Th) h. 320-323

bersumber dari lembaran-lembaran hadîts yang banyak terdapat pada masa tabi'in sehingga diantara mereka ada yang meriwayatkan hadîts tanpa mendengarnya langsung dari perawi hadîts.[350]

Perbedaan pendapat ulama dalam berhujjah menggunakan hadîts mursal di atas dapat menyebabkan perbedaan pendapat dalam istinbat hukum. Dalam mensyarah hadîts, Ibn Hajar dan al-'Ainî banyak dipengaruhi oleh madzhab masing-masing dalam masalah ini.

Contoh pertama dapat kita lihat dalam permasalahan qada' puasa sunnah. Al-'Ainî menjelaskan bahwa hadîts yang disebutkan oleh al-Bukhârî dalam bab tersebut memang tidak ada perintah untuk mengqada', namun ia berpendapat wajibnya qada' dengan alasan tidak adanya kewajiban mengqada' dalam riwayat ini tidak menafikan adanya qada' dalam riwayat lain. Selain itu dasar ibadah adalah wajib mengganti jika seseorang menggugurkanya, jika tidak maka ia telah membatalkan ibadahnya sedangkan al-Quran melarang seseorang membatalkan amalanya (ولا تبطلوا أعمالكم). Dalil lain adalah riwayat yang terdapat di luar *Sahîh al-Bukhârî* diantanya [351] (عن عائشة قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا...) selain itu terdapat riwayat Abû Dâwûd dan al-Nasâî (عن عائشة قالت أهدي لي ولحفصة طعام وكنا صائمتين فأفطرنا ثم دخل رسول الله فقلنا له يا رسول الله إنا أهديت لنا هدية فاشتهيناها فأفطرنا فقال لا عليكما صوما مكانه يوما آخر). Hadîts-hadîts lain yang disebutkan oleh al-Ainî dianggap mursal oleh beberapa ahli hadîts

[350] Abû Muhammad 'Abdurrahmân bin Abî Hâtim al-Râzî, *al-Marâsil* (Syiria: Muassasah al-Risâlah, 1977) cet. Pertama, h. 17-18

[351] Hadîts di atas diriwayatkan dalam beberapa jalan periwayatan, diantaranya al-Baihâqî dari Abû 'Abdillah al-Hâfiz dengan lafaz أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ مُظَفَّرٍ الْحَافِظُ حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ : مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْخَلاَّلُ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنْصُورٍ الرَّمَادِىُّ قَالَ قُلْتُ لِعَلِىِّ ابْنِ الْمَدِينِىِّ : يَا أَبَا الْحَسَنِ تَحْفَظُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : أَصْبَحْتُ أَنَا وَحَفْصَةُ صَائِمَتَيْنِ, Ibn Hibbân meriwayatkan dari Ibn Qutaibah dengan lafaz أخبرنا ابن قتيبة حدثنا حرملة حدثنا ابن وهب – أملاه علينا – حدثني جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت : أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدي لنا طعام فأفطرنا فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : (صوما مكانه يوما آخر). Ibn Hibbân, *Sahîh Ibn Hibbân* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1993) volume VIII, h. 284; al-Baihâqî, *Sunan*..., volume IV, h. 281

Pendapat Ibn Hajar berbeda dengan al-‘Ainî. Ia berpendapat tidak ada kewajiban qada bagi orang yang membatalkan puasa sunnah. Ia memberikan alasan bahwa asal segala sesuatu tidak ada, jika qada’ diwajibkan maka syariat pasti akan menjelaskanya. Ia juga tidak mengambil hadîts-hadîts riwayat lain yang tadi disebutkan oleh al-‘Ainî.

Perbedaan pendapat antara kedua pensyarah tersebut sejalan dengan perbedaan yang terjadi dalam madzhab mereka masing-masing. Madzhab Syâfi’î berpendapat tidak wajib mengqada’ puasa sunnah karena hadîts-hadîts di dalamnya adalah hadîts mursal yang tidak memenuhi kriteria penerimaan. Sedangkan madzhab Hanafî mengambil hadîts-hadîts tersebut sebagai dalil untuk mewajibkan qada’ puasa sunnah. Menurut ulama Hanafiyah, ketika seseorang membatalkan puasa sunnah baik dengan sengaja atau tidak maka ia berkewajiban untuk menggantinya di hari lain kecuali dikarenakan beberapa sebab diantaranya: puasa pada hari raya dan hari tasyrîq maka ia tidak melaksanakan atau mengqada’ bahkan wajib membatalkanya.[352] Sedangkan menurut Syafi’îyah ketika seseorang membatalkan puasa sunnah maka ia tidak wajib mengganti.[353]

Contoh kedua dalam permasalahan gadai. Gadai (rahn) dalam Fikih adalah perjanjian suatu barang sebagai tanggungan hutang, atau menjadikan suatu benda bernilai menurut pandangan syara’ sebagai tanggungan pinjaman (marhûn bih), sehingga dengan adanya tanggungan hutang ini seluruh atau sebagian hutang dapat diterima.[354] Dalam bukunya: Pegadaian Syariah, Muhammad Sholikul Hadi mengutip pendapat Imam Abu Zakariya al-Anshari dalam kitabnya Fath al-Wahhâb yang mendefenisikan rahn adalah menjadikan benda bersifat harta

[352] Wizârah al-Awqâf wa al-Syuûn al-Islâmiyah al-Kuwaitiyah, *al-Mausû’ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah* (Mesir: Dâ al-Safwah, 1404 H-1427 H) volume XXVIII, h. 98

[353] Muhammad Khatîb al-Syarbînî, *Mughnî al-Muhtâj*..., volume I, h. 448

[354] Samih ‘Atif Zayn, *Islam and human* ideology (Kegan Paul International, 1996) h. 169-171

sebagai kepercayaan dari suatu hutang yang dapat dibayarkan dari (harga) benda itu bila hutang tidak dibayar.[355] Menjadikan harta benda sebagai jaminan hutang untuk dilunasi dengan jaminan tersebut ketika tidak mampu melunasinya.[356] Harta benda yang dijadikan jaminan hutang untuk dilunasi (hutang tersebut) dari nilai barang jaminan tersebut apabila tidak mampu melunasinya dari orang yang berhutang.[357] Dari definisi-definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa *rahn* atau gadai disyariatkan dalam Islam sebagai jaminan hutang.

Para ulama telah bersepakat bahwa gadai disyariatkan sebagai jaminan hutang, akan tetapi mereka berbeda pendapat tentang sejauh mana pemanfaatan barang gadaian tersebut. Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa barang tersebut ditahan oleh orang yang memegang gadaian sampai penggadai membayar hutangnya. Ulama Syâfi'iyah berpendapat bahwa barang tersebut berkaitan dengan pembayaran hutang. Jika orang yang menggadaikan tidak bisa membayar hutang maka barang tersebut menjadi hak milik pemegang gadaian.[358]

Berdasarkan hal tersebut, ulama Hanafiyah berpendapat orang yang menggadaikan tidak mempunyai hak lagi untuk mengambil manfaat dari barang tersebut dengan cara apapun. Ia juga tidak diperbolehkan melakukan sesuatu yang berkaitan dengan barang kecuali dengan izin orang yang memegang gadaian. Ia hanya dapat memanfaatkan dan melakukan sesuatu berkenaan dengan barang jika sudah melunasi hutangnya.[359]

---

[355] Muhammad Sholikul Hadi. *Pegadaian Syariah* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2003)

[356] lihat al-Nawawî, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzab* (Beirut: Dar Ihyaa al-Turats al- 'Arabi, 1419H) volume XII, h. 299-300

[357] Lihat Ibnu Qudamah tahqiq DR. Abdullah bin Abdulmuhsin al-Turki dan Abdul Fatah Muhammad, *al-Mughni* (Kairo: Hajar, 1412H) volume VI, h. 443

[358] Mahmud Syaltut dan M Ali al-Sayis, *Muqâranah al-madzahib Fî al-Fiqh,* terj. Ismuha (Jakarta: Bulan Bintang, 1978) h. 309

[359] Al-Kâsânî, *Badâi'...,* volume VI, h. 146, Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume VI, h. 131

Ulama <u>H</u>anâbilah berpendapat sama dengan <u>H</u>anafiyah. Mereka berpendapat orang yang menggadaikan tidak boleh memanfaatkan barang gadaian kecuali dengan izin atau rida pemegang gadaian. Madzhab ini didasarkan pada kaidah bahwa semua manfaat barang gadaian atau hasil yang berasal dari barang gadaian tersebut masuk ke dalam barang gadaian.[360] Adapun Mâlikiyah, pendapat mereka lebih keras dari dua pendapat di atas. Malikiyah berpendapat orang yang menggadaikan tidak diperbolehkan memanfaatkan barang gadaian. Mereka menatapkan walaupun ada izin dari pemegang gadaian hal tersebut tidak diperbolehkan.[361]

Pendapat imam Syâfi'î berbeda. Mereka berpendapat orang yang menggadaikan masih berhak menyewakan atau meminjamkanya untuk masa yang tidak melebihi waktu perjanjian pembayaran hutang. Ia juga berhak melakukan sesuatu berkenaan dengan barang selama tidak mengeluarkanya dari hak milik penggadai. Mereka berdalil dengan <u>h</u>adîts «الرهن مركوب ومحلوب» dan <u>h</u>adîts «الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً»[362]

Sebelum mengetahui hukum mengambil manfaat dari pemegang gadai, terlebih dahulu perlu diketahui bahwa gadai menurut sebagian ulama bukan akad penyerahan milik suatu benda beserta manfaatnya. Mengenai pemanfaatan barang gadaian oleh pemegang gadai, ulama Hanafiyah berpendapat pemegang gadai tidak diperbolehkan memanfaatkan barang gadaian baik dengan menaiki jika itu binatang, menempati jika rumah, tidak membaca buku yang digadaikan dan lainya kecuali dengan izin dari orang yang menggadaikan. Karena pemegang gadaian hanya berhak menahan barang tanpa memanfaatkanya. Jika ia memanfaatkan dan

---

[360] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume VI, h. 132

[361] Abû al-Barakât Ahmad bin Muhammad al-'Adawî, *al-Syarh al-Kabîr* (t. Tp: Ihya' al-Kutub al'Arabiyyah, t. Th) volume III, h. 241

[362] al-Khatîb al-Syarbînî, *Mughnî al-Muhtâj...*, volume IV, h. 390; Hai'ah Kibâr al-Ulama' Bî al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah, *al-Buhûts al-'Ilmiyah* (Saudi: Riâsah Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyah wa al-Ifta', 1422 H)

barang gadaian rusak di tanganya, maka ia wajib menanggung seluruh kerugian yang disebabkan oleh kerusakan tersebut.[363] Menurut sebagian Hanafiyah, jika orang yang menggadaikan mengizinkan pemegang gadaian memanfaatkan barang gadaian maka hal tersebut diperbolehkan, namun sebagian mereka justru mengharamkanya secara mutlak karena didalamnya terdapat riba atau serupa dengan riba. Izin dari penggadai tidak menjadikan riba halal.

Ulama Mâlikiyah berpendapat jika penggadai mengizinkan orang yang memegang gadaian untuk memanfaatkan atau dalam akad terdapat syarat kebolehkan pemegang gadai memanfaatkan maka hal tersebut diperbolehkan jika berupa hutang dari jual beli dan waktunya harus ditentukan.[364]

Ulama Syâfi'iyah berpendapat pemegang gadai tidak boleh memanfaatkan barang gadaian dengan dalil: «لا يغلق الرهن من صاحبه، الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه» jika pemegang gadai mensyaratkan dalam akad bahwa manfaat dan tambahan yang berasal dari barang gadaian menjadi haknya maka syarat tersebut tidak berlaku. Adapun jika tidak disyaratkan penggunaan manfaat oleh pemegang gadai maka ia boleh memanfaatkan dengan izin penggadai.

Mereka juga berbeda pendapat mengenai rusaknya barang gadaian di tangan pemegang gadaian. Dalam hal ini terdapat beberapa hadîts mursal, diantaranya riwayat Zuhrî dari Sa'îd bin al-Musayyab «لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه», kedua riwayat Ibn al-Mubârak dari Mus'ab bin Tsâbit (سمعت عطاء يحدث أن رجلا رهن فرسا فنفق في يده فقال رسول الله للمرتهن: ذهب حقك), ketiga riwayat 'Ata' (الرهن بما فيه).

[363] Al-Kâsânî, *Badâi'...*, volume VI, h. 133; Fakhr al-Dîn Utsman bin 'Alî al-Zaila'î al-Hanafî, *Tabyîn al-Haqâiq Syarh Kanz al-Daqâiq* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Islâmî, 1313 H) volume VI, h. 133

[364] Abû al-Walîd Muhammad bin Ahmad bin Muhammad, *Bidâyah al-Mujtahîd Wa Nihâyah al-Muqtasid* (Mesir: Matba'ah Mustafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâduhu, 1975) cet. Ke-4, volume II, h. 273

Ulama Syâfi'iyah mengambil riwayat Sa'id bin al-Musayyab sebagai dalil. Sedangkan ulama Hanafiyah mengambil riwayat 'Ata' yang menunjukan bahwa hutang gugur dengan rusaknya barang gadaian.

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa Perbedaan pendapat ulama dalam berhujjah menggunakan hadîts mursal dapat menyebabkan perbedaan pendapat dalam istinbat hukum. Dalam hal ini, madzhab berpengaruh terhadap Ibn Hajar dan al-Ainî dalam berhujjah menggunakan hadîts mursal.

2. Penggunaan Dalil-Dalil yang Kontradiktif

Pengklasifikasian hadîts ke dalam *maqbûl* –diterima– dan *mardûd* –tidak diterima– tidak berarti bahwa hadîts-hadîts yang termasuk kategori maqbûl sama sekali bebas dari permasalahan. Studi antara persoalan-persoalan penting yang sering timbul ketika hadîts maqbûl tersebut diangkat untuk dijadikan hujjah atau landasan hukum dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi adalah adanya riwayat-riwayat yang antara satu sama lainya tampak saling bertentangan. Artinya, menyangkut masalah yang sama di satu pihak ditemukan hadîts dengan ketentuan hukum yang membolehkan atau bahkan memerintahkan sedangkan di pihak lain ditemukan pula hadîts dengan ketentuan hukum yang melarang.[365] Hadîts-hadîts ini sering kita kenal dengan istilah *mukhtalaf* al-hadîts.

Ilmu mukhtalaf al-hadîts didefinisikan oleh Subhî al-Sâlih sebagai ilmu yang membahas hadîts-hadîts yang secara tekstual saling bertentangan, namun hakekatnya dapat dikompromikan, baik dengan cara memberi batasan kepada

---

[365] Muhammad bin Ibrâhim bin Jamâ'ah, *al-Minhal al-Râwî Fî Mukhtasar Ulûm al-Hadîts al-Nabawî* (Beirut: Dâ al-Fikr, 1406 H) cetakan ke-2, volume I, h. 60; al-Suyûtî, *Tadrîb al-Râwî Fî Syarh Taqrîb al-Nawawî* (Riyâd: Maktabah al-Riyâd al-Hadîtsah, t. Th) volume II, h. 196

yang mutlaq, memberi pengkhususan kepada yang umum, membawanya kepada berbagai konteks peristiwa atau cara yang lain.[366]

Ketika ahli fikih dihadapkan pada dua teks yang saling bertentangan dan sama-sama relevan dalam sebuah kasus, ia harus berusaha mengkompromikan teks-teks tersebut agar dapat digunakan untuk memutuskan hukum.[367] Pada dasarnya tidak terdapat kontradiksi di dalam dalil-dalil hukum syariat karena semuanya berasal dari sumber yang sama. Adapun kontradiksi yang kita lihat disebabkan karena keterbatasan kita dalam memahaminya. Terkadang adanya kontradiksi disebabkan karena salah satu dalil merupakan nâsikh bagi yang lain. Dalil yang satu telah ada terlebih dahulu kemudian muncul dalil kedua. Ketika seorang mujtahid ingin mentarjih salah satu dalil atau memakai kedua dalil tersebut untuk mengambil kesimpulan dalam suatu hukum mereka membutuhkan kaidah dan cara-cara.

Kaidah dan cara yang digunakan oleh masing-masing mujtahid dalam menyelesaikan ẖadîts yang kontradiktif tidaklah sama, hal ini yang menyebabkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Secara global, para ulama menggunakan dua jalan untuk menyelesaikan permasalahan ẖadîts kontradiktif. Pertama, ulama H̱anafiyah mengutamakan salah satu dalil dibandingkan mengkompromikan dalil-dalil tersebut. Kedua jumhûr ulama termasuk Syâfi'î berpendapat ẖadîts-ẖadîts yang tampaknya saling bertentangan dapat dikompromikan.[368] Untuk mengetahui interpretasi Ibn Hajar dan al-'Ainî dan pemikiran mereka mengenai penggunaan dalil-dalil yang kontradiktif berikut beberapa contoh yang dapat memperjelas hal tersebut.

---

[366] Subhî al-Sâlih, *Ulûm al-Hadîts wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malâyîn, 1988)

[367] Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories*, terj. E Kusnadiningrat, Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001) h. 100-101

[368] T. M. Hasbi al-Siddiqî, *Ilmu Perbandingan...*, h. 76

Contoh pertama tentang hukum menikah ketika seseorang dalam keadaan ihram baik di waktu haji maupun umrah. Sebagian ulama seperti Sa'îd bin al-Musayyab, Sulaimân bin Yasâr, al-Zuhrî al-Auzâ'î, Malik, A<u>h</u>mad dan al-Syâfi'î berpendapat pernikahan tersebut tidak sah sedangkan ulama <u>H</u>anafiyah berpendapat sahnya pernikahan. Perbedaan pendapat tersebut disebabkan dua hadîts yang nampak kontradiktif di bawah ini:

<u>H</u>adîts pertama berasal dari Utsmân bahwasanya Rasulullah bersabda (لا ينكح المحرم ولا ينكح)[369]. Rasulullah telah menikahi Maimûnah pada bulan Dzû al-Qa'dah tahun 7 H. Hadîts kedua diriwayatkan oleh Ibn Abbâs "*bahwasanya Rasulullah menikahi Maimûnah dalam keadaan Ihrâm"* (أَنَّ النَّبِىَّ –صلى الله عليه وسلم– تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ)[370]. <u>H</u>adîts ketiga riwayat Yazîd bin al-A<u>s</u>amm (أن رسول الله صلى الله عليه و سلم تزوجها وهو حلال وبنى بها حلال وماتت بسرف ودفنها في الظلة التي بنى بها فيها)[371] dan

---

[369] Hadîts tersebut diriwayatkan oleh beberapa ulama hadîts diantaranya al-Baihâqî dalam Sunannya dengan lafaz (أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ، أنا أبو النصر الفقيه وأبو الحسن العنبري قالا : ثنا عثمان بن سعيد الدارمي ، ثنا القعنبي فيما قرأ على مالك واخبرنا أبو زكريا بن اسحاق ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، أنا الربيع ، أنا الشافعي ، عن مالك ، عن نافع مولى ابن عمر عن نبيه بن وهب أخي بني عبد الدار أن عمر بن عبيد الله أراد أن يزوج طلحة بن عمر ابنة شيبة بن جبير فأرسل إلى ابان بن عثمان ليحضره ذلك وهما محرمان ، فأنكر ذلك عليه أبان وقال : سمعت عثمان بن عفان يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ' لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب), riwayat Mâlik dalam kitabnya Muwatta' dengan lafaz حدثني عن مالك عن نافع عن نبيه بن وهب أخي بني عبد الدار ان عمر بن عبيد الله أرسل إلى أبان بن عثمان وأبان يومئذ أمير الحاج وهما محرمان إني قد أردت ان انكح طلحة بن عمر بنت شيبة بن جبير وأردت ان تحضر فأنكر ذلك عليه أبان وقال سمعت عثمان بن عفان يقول قال رسول الله صلى الله عليه و سلم :لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب, Abû Uwânah meriwayatkan dalam Musnadnya dengan lafaz أخبرنا الربيع بن سليمان أنا الشافعي ح وحدثنا الزعفراني نا عبد الجبار قالا نا سفيان عن أيوب بن موسى عن نبيه بن وهب قال أرسل عبيد الله بن معمر إلى أبان يسأله أينكح المحرم فحدث عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (لا ينكح المحرم ولا ينكح) وهذا لفظ عبد الجبار إلا أنه قال (ولا يخطب). Muslim meriwayatkan dalam kitabnya dengan lafaz حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن نافع عن نبيه بن وهب أن عمر بن عبيد الله أراد أن يزوج طلحة بن عمر بنت شيبة بن جبير فأرسل إلى أبان بن عثمان يحضر ذلك وهو أمير الحج فقال أبان سمعت عثمان بن عفان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب Muhammad Diyâ' al-Rahmân al-A'zamî, al-Minah al-Kubrâ Syarh wa Takhrîj al-Sunan al-Sughrâ (Riyâd: Maktabah al-Rusyd, 2001) volume VI, h. 199; Malik bin Anas, *Muwatta' Mâlik* (Mesir: Dâ Ihya' al-Turâts al-'Arabî, t. Th) volume I, h. 348; Abû Uwânah al-Isfirâyînî, *Musnad Abî Uwânah* (Beirut: Dâ al-Ma'rifah, t. Th) volume II, h. 266; Muhammad bin Futûh al-Humaidî, *al-Jam'u Baina al-Sahîhaini al-Bukhârî wa Muslim* (Beirut: Dâ Ibn <u>H</u>azm, 2002) cet. Ke-2, volume I, h. 73

[370] Hadîts tersebut juga diriwayatkan oleh banyak ulama hadîts, diantaranya Abû Dâwûd dalam kitabnya dengan lafaz حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِىَّ –صلى الله عليه وسلم– تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ., al-Turmudzî dalam kitabnya dengan lafaz حدثنا حميد بن مسعدة البصري حدثنا سفيان بن حبيب عن هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس : أن النبي صلى الله عليه و سلم تزوج ميمونة وهو محرم, dan al-Bukhâri dengan lafaz حدثنا أبو المغيرة عبد القدوس بن الحجاج حدثنا الأوزاعي حدثني عطاء ابن أبي رباح عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه و سلم تزوج ميمونة وهو محرم

[371] Hadîts tersebut diriwayatkan oleh al-Turmudzî dengan lafaz di atas dan diriwayatkan oleh Ahmad dalam Musnadnya dengan lafa<u>z</u> حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ أَبَا فَزَارَةَ يُحَدِّثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ عَنْ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا حَلَالًا وَبَنَى بِهَا حَلَالًا وَمَاتَتْ بِسَرِفَ فَدَفَنَهَا فِي الظُّلَّةِ الَّتِي

hadîts keempat riwayat Abû Râfi' (أن رسول الله صلى الله عليه و سلم تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا وكنت الرسول بينهما)[372]

Dari keterangan di atas dapat kita ketahui tidak adanya kontradiksi antara hadîts Utsmân, hadîts riwayat Yazîd bin al-Asamm[373] dan hadîts Abû Râfi'.[374] Kontradiksi terjadi antara riwayat Utsmân dan Ibn 'Abbâs. Apakah salah satunya merupakan nâsikh ataukah keduanya dapat dikompromikan atau salah satu dari kedua riwayat tersebut ditarjîh? Disinilah akar perbedaan pendapat para ulama.

Ulama madzhab Hanafiyah mentarjih riwayat Ibn 'Abbâs dan menjadikanya nâsikh atas riwayat Utsmân. Alasan mereka memilih riwayat Ibn 'Abbâs dikarenakan kefakihan serta kedudukanya dalam pengetahuan tentang al-Qur'ân, sunnah serta hukum-hukum yang tidak dimiliki oleh Yazîd bin al-Asamm dan Abû Râfi'. Kedua, jika ditelaah lebih dalam riwayat Ibn 'Abbâs dikuatkan oleh riwayat Aisyah dan Abû Hurairah. Keduanya tidak diragukan lagi ke*tsiqah*an serta *'adâlah*nya lebih dari Yazîd bin al-Asamm dan Abû Râfi'. Dari alasan-alasan yang mereka kemukakan di atas mereka membolehkan seorang yang sedang ihrâm melakukan pernikahan atau lamaran.

بَنَى بِهَا فِيهَا فَنَزَلْنَا فِي قَبْرِهَا أَنَا وَابْنُ عَبَّاس. Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1999) volume 44, h. 411

[372] Hadîts tersebut diriwayatkan oleh al-Tabrânî dalam kitabnya al-Mu'jam al-Kabîr, al-Dâraqutnî juga meriwayatkan dengan lafaz نا بن منيع نا خلف بن هشام نا حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن أبي رافع : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا وكنت الرسول بينهما. al-Dâraqutnî, *Sunan* (Beirut: Dâ al-Ma'rifah, 1966) volume III, h. 262

[373] Yazîd bin al-Asamm adalah Amrû bin Ubaid bin Mu'âwiyah bin Ubâdah bin al-Bukâ' bin 'Âmir bin Rabî'ah. Al-Asamm merupakan laqab, ia meriwayatkan hadîts dari bibinya –Maimûnah–, Aisyah, Abû Hurairah, Sa'ad bin Abî Waqas dan lainya. Ada yang mengatakan ia hidup selama kurang lebih 70 tahun. Namun Ibn Hajar memberi komentar jika benar ia hidup selama 70 tahun maka ia tidak bertemu Rasulullah. Lihat Ibn Hajar, *al-Isâbah Fî Tamyîz al-Sahâbah* (Beirut: Dâr al-Jail, 1412 H) volume VI, h. 693; Muhammad bin Hibbân, *al-Tsiqât* (Beirut:Dâr al-Fikr, 1975) cet. 1, volume V, h. 531

[374] Abû Râfi' nama aslinya adalah Ibrâhim Maulâ Rasulullah. Ibn Ma'în mengatakan namanya adalah Ibrâhîm, ada yang mengatakan namanya Hurmuz, Alî bin al-Madînî dan Mus'ab mengatakan namanya Aslam. Sebelumnya ia milik Abbâs kemudian dihadiahkan kepada Rasulullah. Ia masuk Islam di Mekah dan mengikuti beberapa peperangan seperti perang Uhud, Khandaq. Ia wafat pada tahun 40 H. Lihat Ibn al-Atsîr, *Usud al-Ghâbah*..., volume I, h. 25; Muhammad bin Sa'ad, *al-Tabaqât al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Sâdir, t. Th) volume IV, h. 73

Ulama Syâfi'iyah mendahulukan riwayat Utsman dari riwayat Ibn 'Abbâs dengan dalil riwayat-riwayat lain yang menguatkan seperti riwayat Yazîd bin al-Asamm dan Abû Râfi'. Kedua, larangan menunjukan rusaknya perbuatan dan ihrâm merupakan waktu khusus untuk ibadah sedangkan pernikahan adalah kesenangan maka ini bertentangan dengan ihrâm. Riwayat yang berasal dari Maimûnah menunjukan keterangan langsung darinya bahwa Rasulullah menikahinya ketika halâl –tidak dalam keadaan ihrâm–. Riwayat Ibn 'Abbas dapat dita'wilkan yang dimaksud dengan muhrim adalah masuk ke Bait al-Haram atau pada bulan harâm.[375]

Jika kita menelaah Syarh Ibn Hajar dalam kitabnya dapat kita ketahui pendapatnya tentang hukum menikah bagi orang yang sedang ihrâm. Ia mengakui adanya kontradiksi antara hadîts Ibn 'Abbâs dan hadîts Utsman namun sebelum ia mendahulukan salah satu riwayat ia berusaha mengkompromikan kedua riwayat tersebut. Riwayat Ibn 'Abbas terdapat kemungkinan menikahi seseorang pada saat ihrâm merupakan salah satu kekhususan Rasulullah. Jika itu tidak, maka ia mendahulukan riwayat Utsman dari riwayat Ibn 'Abbâs dengan beberapa alasan, diantaranya:

Pertama, riwayat yang menunjukan bahwa Rasulullah menikahi Maimunah dalam keadaan halal tidak dalam keadaan ihrâm memiliki banyak jalan periwayatan. Sanad hadîts Ibn 'Abbas memang sahîh, namun kekeliruan satu riwayat lebih memungkinkan daripada kekeliruan dari banyak riwayat.

Kedua, hadîts Utsmân sahîh mengandung larangan menikah bagi muhrim, hadîts inilah yang dijadikan sandaran.

---

[375] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî...*, volume IX, h. 72; Sayyid Sâbîq, *Fiqh al-Sunnah...*, volume II, h. 91; Muhammad al-Syarbînî al-Khatîb, *al-Iqna' Fî Hill Alfâz Abî Syuja'* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H) volume. I, h. 262; 'Abd al-Azîz bin Muhammad al-Salmân, *Awdâh al-MasâlikIlâ Ahkâm al-Manâsik...*, volume I, h. 1-2

Ketiga, hadîts Ibn ‘Abbâs mengandung beberapa kemungkinan interpretasi. Terdapat kemungkinan Ibn ‘Abbâs melihat Rasulullah membawa binatang sembelihan ketika umrah pada saat beliau menikah dengan Maimûnah dan ia mengira orang yang membawa binatang sembelihan adalah orang yang ihrâm. Kemungkinan yang dimaksud dengan muhrim masuk ke Bait al-Haram atau pada bulan harâm, ia menyebutkan syi’ir untuk memperkuat pendapat ini.

Keempat, hadîts-hadîts pendukung riwayat Ibn ‘Abbâs terdapat *illat* yang membuat riwayat tersebut cacat.[376]

Dalam interpretasinya, al-‘Ainî mendahulukan hadîts Ibn ‘Abbâs dari hadîts Utsmân.[377] Ia berpendapat sahnya pernikahan orang yang sedang melaksanakan ihrâm. Ia juga menyanggah pendapat-pendapat Ibn Hajar di atas dengan beberapa jawaban. *Pertama,* jika dikatakan bahwa Maimûnah lebih memahami permasalahan daripada yang lain bagaimana mungkin ia lebih paham dari Ibn ‘Abbâs sedangkan ia tidak bertemu dengannya, tidak dalam masalah ini atau masalah lainya. Hadîts riwayat Ibn ‘Abbâs didukung oleh banyak riwayat sahabat seperti Ibn Mas’ûd, Anas bin Mâlik, Abû Hurairah, Aisyah dan Mu’adz.[378] al-Ainî mengambil pendapat al-Tahâwî bahwa para perawi yang meriwayatkan pernikahan Rasulullah dengan Maimûnah pada saat keadaan ihram merupakan ahli ilmu.

---

[376] Ibn Hajar, *Fath al-Bâri*..., volume IX, h. 165-166

[377] Badr al-Dîn al-‘Ainî, *Umdat al-Qârî*..., volume XX, h. 155

[378] Riwayat Ibn Mas’ûd disebutkan oleh al-Tahâwî dengan lafaz حدثنا محمد بن خزيمة قال ثنا حجاج قال ثنا جرير بن حازم عن سليمان الأعمش عن إبراهيم : أن بن مسعود رضي الله عنه كان لا يرى بأسا أن يتزوج المحرم. Ibn Abî Syaibah menyebutkan dengan lafaz حدَّثَنَا وَكِيعٌ ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ ، عَنِ الأَعْمَشِ ، عَنْ إبْرَاهِيمَ ، عَن عَبْدِ اللهِ ؛ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَرَى بِتَزْوِيجِ الْمُحْرِمِ بَأْسًا. Atsar Anas disebutkan oleh al-Tahâwî dengan lafaz حدثنا روح بن الفرج قال ثنا أحمد بن صالح قال ثنا بن أبي فديك قال حدثني عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال : سألت أنس بن مالك رضي الله عنه عن نكاح المحرم فقال وما بأس به هل هو إلا كالبيع, hadîts Abû Hurairah juga diriwayatkan oleh al-Tahâwi dengan lafaz حدثنا سليمان بن شعيب قال ثنا خالد بن عبد الرحمن قال ثنا كامل أبو العلاء عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : تزوج رسول الله صلى الله عليه و سلم وهو محرم al-Tahâwî, *Syarh Ma’ânî al-Atsâr* (Beirut: Dâ al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1399 H) cet. 1, volume II, h. 273; Abû Bakr Ibn Abî Syaibah, *Musannaf Ibn Abî Syaibah* (India: al-Dâr al-Salafiyah, t th) volume III, h. 518

Kedua, al-Ainî menyanggah pendapat Ibn Hajar yang menganggap riwayat-riwayat Abû Hurairah, Ibn Mas'ûd, Aisyah serta Anas da'îf. Ia justru mengatakan riwayat yang menguatkan hadîts Utsman da'îf.

Ketiga, hadîts Utsmân yang diriwayatkan oleh imam Muslim dalam sanadnya terdapat Nabîh bin Wahab yang tidak sebanding dengan 'Amrû bin Dînar dan Jâbir bin Dînar dalam hal ilmu. Jika al-Bukhâri mengetahui bahwa hadîts Utsmân sahîh maka ia akan menganggapnya sahîh. Hadîts Utsman dapat juga di interpretasikan kepada arti lain yaitu nikah dalam hadîts berarti jima'.[379]

Contoh kedua tentang jumlah minimal sahnya mahar dalam pernikahan. Mahar adalah harta yang diberikan pihak calon suami kepada calon istrinya untuk dimiliki sebagai penghalal hubungan mereka.[380] Mahar ini menjadi hak istri sepenuhnya, sehingga bentuk dan nilai mahar ini pun sangat ditentukan oleh kehendak istri. Dalam pernikahan mahar merupakan pemberian yang wajib dari mempelai lelaki kepada mempelai wanita. Dengan adanya mahar ini akan terbedakan antara pernikahan dengan perzinaan.

Nabi tidak membolehkan terjadinya pernikahan tanpa adanya mahar sama sekali. Hal ini ditunjukkan dengan sangat jelas dalam hâdits Sahl bin Sa'd tentang wanita yang menghibahkan dirinya kepada Rasulullah, namun beliau tidak menginginkan wanita tersebut. Hingga ada salah seorang lelaki yang hadir dalam majelis tersebut meminta agar beliau menikahkannya dengan wanita tersebut. Rasulullah bertanya: (*"Apakah engkau punya sesuatu untuk dijadikan mahar?"*

---

[379] Al-Ainî, *Umdat al-Qârî...*, volume XX, h. 155-157

[380] Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: Dâr al-Fath li al-I'lâm al-'Araby, 1996) cet. 1, volume II, h. 292; Cyril Glassé, Huston Smith, *The new encyclopedia of Islam* (Rowman Altamira, 2003) h. 281; Stephen P. Heyneman, *Islam and social policy* (Vanderbilt University Press, 2004) h. 61

"Tidak demi Allah, wahai Rasulullah," jawabnya. "Pergilah ke keluargamu, lihatlah mungkin engkau mendapatkan sesuatu,"...)[381]

Dalam pembahasan fikih, kalangan Hanafiyah berpendapat bahwa nominal minimal dalam mahar adalah 10 dirham.[382] Sedangkan imam al-Syâfi'î mengatakan, firman Allah (وءاتيتم إحداهن قنطارا) menunjukan bahwa tidak ada batasan dalam mahar banyak maupun sedikit. Selain al-Qurân, hadîts dan qiyas juga menunjukan hal tersebut. Menurut ulama Syâfi'îyah jumlah minimal mahar adalah jumlah minimal yang bisa di uangkan dari satu benda yang tetap bernilai seandainya diberikan kepada orang lain meskipun kurang dari sepuluh dirham.[383]

Pendapat Hanâfiyah di atas didasarkan kepada hadîts Jâbir bahwasanya Rasulullah bersabda (لاَ تُنْكِحُوا النِّسَاءَ إِلاَّ الأَكْفَاءَ وَلاَ يُزَوِّجُهُنَّ إِلاَّ الأَوْلِيَاءُ وَلاَ مَهْرَ دُونَ عَشْرَةِ دَرَاهِم)[384]. Kedua, diqiyaskan kepada nisab pencurian yaitu satu dinar atau sama dengan sepuluh dirham. Adapun hadîts yang menerangkan bahwa mahar boleh dengan cincin dari besi ia berpendapat hadîts tersebut dapat dipahami di dalam

---

[381] Hadîts tersebut diriwayatkan oleh al-Baihâqî dalam Sunannya dengan lafaz أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِىٍّ الرُّوذْبَارِىُّ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ دَاسَةَ حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ حَدَّثَنَا الْقَعْنَبِىُّ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِى حَازِمِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِىِّ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى قَدْ وَهَبْتُ نَفْسِى لَكَ فَقَامَتْ قِيَامًا طَوِيلاً فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ زَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– :« هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَىْءٍ تُصْدِقُهَا إِيَّاهُ ». فَقَالَ : مَا عِنْدِى إِلاَّ إِزَارِى هَذَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– :« إِنَّكَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا إِزَارَكَ جَلَسْتَ لاَ إِزَارَ لَكَ فَالْتَمِسْ شَيْئًا ». قَالَ : لاَ أَجِدُ شَيْئًا قَالَ :« فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ ». فَالْتَمِسْ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– :« هَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَىْءٌ ». قَالَ : نَعَمْ سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا لِسُوَرٍ سَمَّاهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم– :« قَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ». رَوَاهُ الْبُخَارِىُّ فِى الصَّحِيحِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُوسُفَ عَنْ مَالِكٍ. {ت} وَكَذَلِكَ رَوَاهُ زَائِدَةُ بْنُ قُدَامَةَ وَفُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّرَاوَرْدِىُّ وَغَيْرُهُمْ عَنْ أَبِى حَازِمٍ عَنِ النَّبِىِّ – صلى الله عليه وسلم– :« قَدْ زَوَّجْتُكَهَا ». وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِى حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ فِى إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ :« قَدْ أَنْكَحْتُكَهَا عَلَى مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ». وَقَالَ فِى رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْهُ :« قَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ »., Abû Dâwûd meriwayatkan dengan lafaz حَدَّثَنِى الْقَعْنَبِىُّ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِى حَازِمِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِىِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم– جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى قَدْ وَهَبْتُ نَفْسِى لَكَ. فَقَامَتْ قِيَامًا طَوِيلاً فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ زَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم– « هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَىْءٍ تُصْدِقُهَا إِيَّاهُ ». فَقَالَ مَا عِنْدِى إِلاَّ إِزَارِى هَذَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم– « إِنَّكَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا إِزَارَكَ جَلَسْتَ وَلاَ إِزَارَ لَكَ فَالْتَمِسْ شَيْئًا ». قَالَ لاَ أَجِدُ شَيْئًا. قَالَ « فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ ». فَالْتَمَسَ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم– « فَهَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَىْءٌ ». قَالَ نَعَمْ سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا. لِسُوَرٍ سَمَّاهَا. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم– « قَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ », Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t. Th) volume II, h. 201

[382] 'Alâ' al-Dîn al-Kasânî, *Badâi' al-Sanâi'*..., volume II, h. 275

[383] Muḥammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, Ahmad ibn Mustafâ Farrân, *Tafsir Imam Syafi'i* (Niaga Swadaya, 2008) h. 75

[384] Lafaz di atas disebutkan oleh al-Baihâqî dalam kitab Sunannya. Al-Dâraqutnî juga menyebutkan dengan riwayat dari Ahmad bin 'Isâ نا أحمد بن عيسى بن السكين البلدي نا زكريا بن الحكم الذسعني نا أبو المغيرة عبد القدوس بن الحجاج نا مبشر بن عبيد حدثني الحجاج بن أرطأة عن عطاء وعمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء ولا يزوجهن إلا الأولياء ولا مهر دون عشرة دراهم, al-Dâraqutnî, *Sunan*..., volume III, h. 244

mahar yang didahulukan karena adat bangsa Arab mereka memberikan sebagian mahar sebelum berkumpul. Rasulullah sendiri melarang Ali berkumpul dengan Fatimah sampai ia memberikan sesuatu untuk Fatimah.[385]

Adapun ulama Syâfi'iyyah, mereka mendasarkan pendapatnya kepada beberapa dalil. Pertama, firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 24.[386] Dalam ayat tersebut tidak ada batasan mahar. Selain ayat, mereka juga berdalil dengan beberapa hadîts diantaranya hadîts Jâbir لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَعْطَى امْرَأَةً صَدَاقًا مِلْءَ يَدَيْهِ طَعَامًا كَانَتْ لَهُ حَلَالًا[387], hadîts Anas bin Mâlik[388](...تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ...), hadîts Sahal bin Sa'ad (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى قَدْ وَهَبْتُ نَفْسِى لَكَ...)[389]. Mahar merupakan hak seorang wanita yang disyariatkan dalam Islam untuk menjunjung martabat dan kedudukannya oleh karena itu mahar harus diberikan dengan ketulusan dari dua belah pihak.

---

[385] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî*..., volume IX, h. 232

[386] (وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم)

[387] Hadîts tersebut diriwayatkan oleh Ahmad dan Abû Dâwûd dalam kitab mereka. Ahmad bin Hanbal, *Musnad*..., volume XXIII, h. 126

[388] Diriwayatkan oleh al-Bukhâri, diriwayatkan juga oleh al-Baihâqî dalam Sunannya dengan lafaz أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ : عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ الأَصْبَهَانِىُّ أَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدٍ ابْنُ الأَعْرَابِىِّ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّبَّاحِ الزَّعْفَرَانِىُّ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– رَأَى عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَثَرَ صُفْرَةٍ فَقَالَ :« مَا هَذَا يَا أَبَا مُحَمَّدٍ؟ ». قَالَ : تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ قَالَ :« بَارَكَ اللَّهُ لَكَ أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ ». أَخْرَجَاهُ فِى الصَّحِيحِ مِنْ حَدِيثِ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ, حدثنا قتيبة حدثنا حماد بن زيد عن ثابت عن أنس : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم رأى على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال ما هذا ؟ فقال إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب فقال بارك الله لك أولم ولو بشاة . Turmudzî meriwayatkan dari Ahmad bin 'Abduh dengan lafaz حدثنا أحمد بن عبدة . حدثنا حماد بن زيد . حدثنا ثابت البناني عن أنس بن مالك : – أن النبي صلى الله عليه و سلم على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة . فقال (ما هذا ؟ أو مه) فقال يا رسول الله إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب . فقال (بارك الله لك . أولم ولو بشاة) al-Baihâqî, *al-Sunan al-Kubrâ*..., volume VII, h. 148; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th) volume I, h. 615.

[389] Hadîts di atas diriwayatkan oleh al-Baihâqî secara lengkap dengan lafaz أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِىٍّ الرُّوذْبَارِىُّ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ دَاسَةَ حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ حَدَّثَنَا الْقَعْنَبِىُّ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِى حَازِمِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِىِّ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى قَدْ وَهَبْتُ نَفْسِى لَكَ فَقَامَتْ قِيَامًا طَوِيلاً فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ زَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– :« هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَىْءٍ تُصْدِقُهَا إِيَّاهُ ». فَقَالَ : مَا عِنْدِى إِلاَّ إِزَارِى هَذَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– :« إِنَّكَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا إِزَارَكَ جَلَسْتَ لاَ إِزَارَ لَكَ فَالْتَمِسْ شَيْئًا ». قَالَ : لاَ أَجِدُ شَيْئًا قَالَ :« فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ ». فَالْتَمِسْ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– :« هَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَىْءٌ ». قَالَ : نَعَمْ سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا لِسُوَرٍ سَمَّاهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– :« قَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ », al-Bukhârî meriwayatkan dari Abdullah bin Yûsuf bin Mâlik, Ibn Hibbân meriwayatkan dari Umar bin Sa'îd. Al-Bukhârî, *Sahîh*..., volume V, h. 1972; Ibn Hibbân, *Sahîh Ibn Hibbân* (Beirut: Muassasah al-Risâlah,1993) volume IX, h. 403; al-Baihâqî, *al-Sunan al-Kubrâ*..., volume VII, h. 144

Ulama Hanafiyah mengambil hadîts yang pertama sebagai dalil meskipun da'îf karena di dalam sanadnya terdapat Mubasyar bin Ubaid.[390] Mereka berpendapat walaupun da'îf namun ada beberapa riwayat lain yang menguatkan sehingga bisa diambil sebagai dalil.

Perbedaan pendapat di atas dapat kita lihat dalam syarah Ibn Hajar dan al-'Ainî. Ibn Hajar berpendapat tidak ada batas minimal dalam mahar, segala sesuatu yang bernilai dapat dijadikan mahar meski kurang dari sepuluh dirham. Hadîts yang digunakan oleh ulama Hanafiyah sebagai dalil batas minimal mahar dalam sanadnya terdapat Mubasysyar, ia adalah rawi yang da'îf seperti telah dijelaskan dalam pendapat Syâfi'îyah di atas.[391] Adapun pendapat al-Ainî dapat kita lihat dalam bab ke-50 dalam kitab al-nikâh ia memilih pendapat yang mengatakan bahwa batas minimal mahar adalah sepuluh dirham dengan dalil hadîts Jâbir yang tadi telah disebutkan. Ia juga meng-*counter* pendapat yang mengatakan bahwa di dalam sanad hadîts tersebut terdapat rawi yang da'îf. Jika hadîts da'îf diriwayatkan oleh banyak jalan maka kedudukanya akan naik menjadi hasan sehingga dapat dijadikan hujjah.[392]

---

[390] Mubasyar bin Ubaid al-Himasî meriwayatkan dari al-Zuhrî. Ia seorang yang banyak mengetahui tentang tata bahasa Arab. Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan *laisa bi syai* hadîts-hadîtsnya maudu' dan ia merupakan seorang pembohong, al-Râzî mengatakan hadîtsnya munkar begitupula al-Dâraqutnî, al-Bukhârî dan Ibn Hibban menganggapnya da'îf. Abd al-Rahmân bin Alî bin Muhammad bin al-Jauzî, *al-Du'afa' wa al-Matrûkîn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1406) volume III, h. 33; Abdullah bin 'Adî, *al-Kâmil Fî Du'afa' al-Rijâl* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988) volume VI, h. 417

[391] Ibn hajar, *Fath al-Bârî...*, volume IX, h. 204

[392] Hadîts hasan adalah hadîts yang memenuhi syarat-syarat hadîts sahîh seluruhnya, hanya saja semua perawinya atau sebagian kedabitannya kurang dibanding kedabitan para perawi hadîts sahîh. Terdapat dua macam hadîts hasan yaitu hasan lidzâtihi dan hasan lighairihi. Hasan lidhatihi adalah hadîts yang diiwayatkan oleh orang adil, yang kurang kuat ingatannya, bersambung sanadnya, tidak mengandung cacat dan tidak ada 'illat. Sedangkan Hadîts hasan lighairihi bukanlah hadîts hasan dengan sendirinya, artinya hadîts da'îf yang menduduki kualitas hasan karena dibantu oleh keterangan lain baik karena adanya syâhid maupun mutâbi'. Badr al-Dîn al-'Ainî, *Umdat al-Qârî...*, volume XX, h. 195; al-Sakhâwî, *Fath al-Mughîts Syarh alfiyah al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987) volume I, h. 39; Muhammad Ahmad, Mudzakkir, *Ulumul Hadîts*, (Pustaka Setia : Bandung, 2004)

Contoh ketiga tentang hal yang membatalkan wu<u>d</u>u (nawâqi<u>d</u>) selain sesuatu yang keluar dari dua jalan –qubul dan dubur–. Nawâqid merupakan jama' dari nâqi<u>d</u>ah yaitu sesuatu yang membatalkan. Ulama berbeda pendapat tentang hal-hal yang membatalkan wudu, menurut ulama Hanafiyah terdapat 12 hal sedangkan menurut Syâfi'iyah ada lima macam. Diantara hal yang dipertentangkan tentang sesuatu yang membatalkan wudu selain yang keluar dari dua jalan adalah keluarnya darah dan tertawa.

Menurut ulama <u>H</u>anafiyah darah yang keluar selain dari dua jalan dapat membatalkan wudu jika mengalir kepada anggota yang wajib dibasuh ketika wu<u>d</u>u. Adapun darah yang keluar dari mata, telinga, hidung tidak membatalkan wudu. Ulama Hanafiyah berdalil dengan beberapa <u>h</u>adîts, diantaranya <u>h</u>adîts «الوضوء من كل دم سائل»[393], <u>h</u>adîts (من قاء أو رعف في صلاته،...)[394] serta <u>h</u>adîts «ليس في القطرة ولا في القطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون دماً سائلاً»[395]

Adapun ulama Syâfi'iyah, mereka berpendapat darah tidak membatalkan wudu dengan dalil beberapa <u>h</u>adîts, diantaranya <u>h</u>adîts Anas bin Mâlik (واحتجم رسول الله صلّى الله عليه وسلم ،...)[396], <u>h</u>adîts 'Abbâd bin Basyr.[397]

Dalam syarahnya kita bisa melihat pendapat Ibn Hajar tentang hal ini. Ia menjelaskan bahwa al-Bukhâri menyebutkan <u>h</u>adîts (وِيُذْكَرُ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه و سلم كَانَ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ...)[398] ini sebagai bantahan terhadap Hanafiyah yang

---

[393] <u>H</u>adîts diriwayatkan oleh al-Dâraqutnî dari Muhammad bin Ismâ'îl dengan lafaz sama seperti di atas. Al-Dâraqutnî, *Sunan...*, volume I, h. 157

[394] Diriwayatkan oleh Ibn Mâjah dari hadîts Aisyah, al-Dâaqutnî dari hadîts Abû Sa'îd al-Khudrî. Akan tetapi terdapat illat dalam hadîtsnya. Dengan lafaz hadîts secara lengkap «من قاء أو رعف في صلاته، فلينصرف، وليتوضأ، وليبن ــ يكمل ــ على صلاته ما لم يتكلم»

[395] HR. Al-Dâraqutnî dari hadîts Abû Hurairah. Ibn Hajar mengatakan sanadnya da'îf. Jamâl al-Dîn Abû Muhammad al-Zailâ'î, *Nasb al-Râyah Li Ahâdîts al-Hidâyah* (Beirut: Muassasah al-Rayyân, 1997)

[396] Disebutkan oleh al-Dâraqutnî dan al-Baihaqî dalam kitab mereka dengan lafaz hadîts «واحتجم رسول الله صلّى الله عليه وسلم ، فصلى و لم يتوضأ، و لم يزد على غسل محاجمه».

[397] Diriwayatkan oleh al-Bukhârî secara mu'allaq dengan lafaz «أنه أصيب بسهام، وهو يصلي، فاستمر في صلاته»

[398] HR. Al-Bukhârî dalam kitab Sahîhnya dengan lafa<u>z</u> (وِيُذْكَرُ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه و سلم كَانَ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ فَرُمِيَ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَنَزَفَهُ الدَّمُ فَرَكَعَ وَسَجَدَ وَمَضَى فِي صَلاَتِهِ). Asbâb Wurûd al-<u>H</u>adîts Rasulullah pergi ke suatu tempat kemudian beliau bersama para sahabatnya istirahat pada jalan sebuah gunung.

berpendapat bahwa darah yang mengalir ketika salat membatalkan wudu. Jika dikatakan, bagaimana mungkin sahabat tersebut tetap melaksanakan salatnya dengan adanya darah yang mengalir di badan dan bajunya sedangkan menghindari najis dalam salat hukumnya wajib? Ia menukil pendapat al-Khattâbi bahwa kemungkinan darah tersebut keluar dengan memancar sehingga tidak mengenai badan atau baju sahabat tersebut. Namun Ibn Hajar menganggap ini tafsiran yang terlalu jauh. Terdapat kemungkinan bahwa darah mengenai baju sahabat tersebut, kemudian ia melepasnya dan darah tidak mengenai badanya kecuali sedikit. Meski tidak terdapat pernyataan bahwa darah mengenai badan atau bajunya, namun hadîts ini dapat menjadi hujjah bahwa keluarnya darah tidak membatalkan wudu.[399]

Al-Aini memiliki pendapat lain, ia menukil pendapat Hanafiyah bahwa darah yang keluar ketika salat membatalkan wudu, dengan dalil beberapa riwayat. Yang paling shahih adalah apa yang diriwayatkan oleh Bukhâri dalam kitab Sahihnya dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Aisyah r.a (جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنت أَبِي حَبِيش إِلَى النَّبِي صلىّ الله عليه وسَلَّم، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ الله إِنِّي إِمْرَأَةٌ أَسْتَحِيْضُ فَلاَ أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ؟ قَالَ: لاَ، إِنَّمَا ذَلِكَ عُرُقٌ وَلَيْسَتْ بِالحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلت الحَيْضَةَ فَدَعي الصَّلاَةَ، وَإِذَا أَدْبَرت فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّم)

Rasulullah bertanya: siapa yang akan menjaga kita malam ini? Berdirilah seorang sahabat dari Muhajirin dan seorang dari Ansar –al-Aini menambahkan dalam syarahnya, sahabat ini Ammar bin Yasir dan Ubbad bin Basr/ Ammârah bin Hazm–. Keduanya menjaga semalaman di ujung jalan. Mereka bergiliran dalam menjaga, sahabat dari Muhajirin tidur terlebih dahulu sedangkan sahabat dari Ansâr menjaga sambil melaksanakan salat. Kemudian datanglah seorang laki-laki dari pihak musuh. Ketika ia melihat sahabat Ansâr sedang melaksanakan salat, ia melemparinya dengan tombak hingga mengalir banyak darah darinya, namun ia melepaskanya kemudian ia tetap meneruskan salatnya. Laki-laki tersebut melemparinya untuk kedua kali, namun sahabat Ansâr masih tetap meneruskan salatnya hingga terulang tiga kali. Ia ruku' dan sujud sampai selesai salat. Setelah itu ia membangunkan temanya. Ketika sahabat dari Muhajirin mengetahui banyak darah keluar dari sahabat Ansâr ia kaget dan berkata: mengapa engkau tidak membangunkanku ketika engkau terkena tombak pertama kali? Ia menjawab: aku sedang membaca surat al-Quran dan aku lebih senang tidak memotongnya. Ibn Hajar menyebutkan di akhir, sahabat Ansâr yang disebutkan di dalam cerita bernama Ubâdah bin Basyr sedangkan sahabat Muhajirin bernama 'Ammar bin Yasîr dan surat yang dibaca ketika salat adalah surat al-Kahfi.

[399] Ibn Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî*...jilid 1 h. 370

Al-Aini menganggap pendapat Syafii dan lainya yang mengatakan bahwa darah yang mengalir ketika salat tidak membatalkan wudu dianggap musykil, karena darah yang mengenai baju atau badan ornag yang sedang salat meski sedikit membuat salatnya tidak sah.[400]

Dari pembahasan ini dapat kita lihat perbedaan Ibn Hajar dan al-‘Ainî dalam interpretasi yang didasarkan pada perbedaan keduanya dalam mentarjih hadîs. Hal ini menyebabkan perbedaan dalam pengambilan hukum dan dari kedua contoh di atas dapat kita lihat kesesuaian pendapat mereka dengan pendapat madzhab masing-masing.

Dalam mengambil istinbat hukum melalui hadîts-hadîts yang kontradiktif, terdapat perbedaan antara Syâfi’îyah dan Hanafiyah. Ulama Syâfi’îyah lebih cenderung mengkompromikan hadîts-hadîts tersebut adapun ulama Hanafiyah lebih cenderung mentarjih. Hal ini berpengaruh terhadap opini pensyarah dalam memberikan interpretasi terhadap hadîts.

3. Penggunaan Dalil yang Berbeda

Faktor penyebab terjadinya perbedaan pendapat dalam fikih sangat banyak, sehingga di antara para ulama terjadi perbedaan argumentasi tentang faktor apa saja yang menjadi penyebab terjadinya perbedaan-perbedaan itu dalam fikih. Di antara faktor penyebab terjadinya perbedaan pendapat itu adalah perbedaan mengenai sahîh dan tidaknya sebuah teks.[401] Kesahihan teks suatu hadîts terkadang diperdebatkan. Ada ulama yang menerima kesahihan suatu teks dan ada pula yang menolaknya. Hal ini terjadi karena mereka berbeda pendapat dalam menilai *tsiqat* (terpercaya) tidaknya seorang perawi, lemah tidaknya matan dan

---

[400] Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-‘Ainî, *Umdat al-Qârî…* jilid III, h. 76

[401] Al-Syaikh ‘Alî al-Khafîf, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqaha’* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1996) volume I, h. 44

sanad suatu ẖadis jika dibandingkan dengan matan dan sanad lain. Ada seorang mujtahid yang menggunakan suatu ẖadis sebagai hujjah karena perawinya ia anggap dapat dipercaya, tetapi oleh mujtahid lainnya ẖadis tersebut ditolak, karena menurutnya, perawi ẖadis tersebut tidak dapat dipercaya. Perbedaan penggunaan ẖadîts banyak disebabkan karena perbedaan dalam menghukumi ẖadîts itu sendiri.

Ibnu Hajar berpendapat dari konteks ẖadîts mus̱arrah adanya larangan mus̱arrah[402], yaitu mengumpulkan susu dan membiarkanya tidak diperah baik berniat untuk menipu dalam jual beli maupun tidak. Sebagian Syafi'iyyah berpendapat sebab larangan tersebut adalah menyakiti binatang, akan tetapi al-Nasâî meriwayatkan dalam kitabnya ẖadîts dari Sufyân dari Abî al-Zinâd dari al-A'râj dengan lafaẕ (لا تصروا الإبل و الغنم للبيع) yang menunjukan bahwa sebab larangan adalah adanya unsur penipuan. Ibn Hajar mengutamakan pendapat ini.

Ibn Hajar berpendapat sahnya jual beli hewan yang air susunya tidak diperah beberapa hari, namun pembeli berhak memilih apakah akan meneruskan atau membatalkan setelah tau.

Dalil tentang berapa lama waktu memilih adalah tiga hari seperti disebutkan dalam riwayat Ubaidillah bin Umar (فهو بالخيار ثلاثة أيام). Ibn Hajar juga menukil pendapat Hanâbilah dimulainya ketika tau telah terjadi kecurangan, Syafiiyyah berpendapat dimulai dari waktu akad dan ada pendapat lain mengatakan waktunya dimulai ketika penjual dan pembeli berpisah.

---

[402] Musarrah diartikan mengumpulkan air susu baik sapi, unta ataupun domba dan semua hewan yang dapat diminum air susunya dan menyimpanya dalam kantungnya agar memperbesar kantung susu agar pembeli mengira bahwa hewan tersebut selalu menghasilkan banyak susu sehingga ia akan membeli dengan harga yang lebih mahal. Lihat Abdurrahman al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*...volume II, h. 146; Sa'dî Abû Jaib, *al-Qâmus al-Fiqhî Lughatan wa Istilâhan* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1998) volume I, h. 211

Jika pembeli memilih untuk tidak meneruskan akad jual beli maka ia harus mengembalikan hewan beserta satu s̲a’[403] kurma. Namun jika semula pembeli rid̲a dengan hal tersebut kemudian terdapat cacat lain sehingga ia berniat untuk membatalkan akad, apakah ia tetap menyerahkan satu s̲a’ kurma? Ibn Hajar menukil pendapat yang paling sahîh menurut al-Syâfi’iyyah adalah tetap memberikan.

Ibn Abd al-Barr mengatakan h̲adîts di atas merupakan dalil bahwa tipuan dalam jual beli tidak membatalkanya, dalil bahwa khiyar adalah tiga hari dan dalil haramnya mengumpulkan air susu dan tidak memerahnya beberapa hari dengan niat menipu.[404] Ibn Hajar dan al-Ainî menjelaskan perbedaan antara ulama dalam hal satu s̲a’ kurma. Apakah boleh diganti dengan makanan lain atau diganti nilainya. Bolehkah kurang dari satu s̲a’.[405]

Dalam kitabnya, Ibn Hajar menjelaskan akar perbedaan ulama dalam hal tersebut yaitu terdapat beberapa riwayat yang berbeda dalam hal ini. Ia membaginya menjadi tiga bagian. Pertama, riwayat yang menyebutkan lafaz̲ kurma dan khiyar tiga hari, yaitu riwayat Muslim dari Sufyân dari Ayyûb (من اشترى شاة مصراة فهو بخير النظرين إن شاء أمسكها و إن شاء ردها و صاعاً من تمر لا السمراء). Kedua, riwayat yang menyebutkan lafaz̲ kurma tanpa menyebutkan khiyar tiga hari, yaitu riwayat Ahmad dari Ma’mar dari Ayyûb « مَنِ اشْتَرَى مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا صَاعاً مِنْ تَمْرٍ لاَ سَمْرَاءَ ». Ketiga, riwayat yang menyebutkan lafaz̲ makanan dan khiyar tiga hari, yaitu Muslim dan al-Turmudzî dari Qurrah bin Khâlid– (من اشترى

---

[403] Menurut ulama Hanafiyyah, satu sa’ sama dengan 3261,5 gram, sedangkan jumhur berpendapat satu sa’ sama dengan 2172 gram. Lihat Atabik Alî dan Ahmad Zuhdi Muhd̲ar, *al-As̲rî* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998)

[404] Abû Muhammad Ali bin Zakariya al-Manbajî, *al-Lubâb Fî al-Jam’I Baina al-Sunnah wa al-Kitâb* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994) volume II, h. 479; Sayyid Sâbiq, *Fiqh Sunnah*…h. 254-255

[405] Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath̲ al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 448; Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-‘Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî …,* volume XI, h. 386

(مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيّام فإن ردّها ردّ معها صاعاً من طعام لا السمراء). Keempat, riwayat yang menyebutkan lafaz makanan tanpa menyebutkan khiyar tiga hari, yaitu riwayat Ahmad dan al-Tahâwî dari 'Aun dari Ibn Sîrîn « مَنِ اشْتَرَى لِقْحَةً مُصَرَّاةً أَوْ شَاةً مُصَرَّاةً فَحَلَبَهَا فَهُوَ بِأَحَدِ النَّظَرَيْنِ بِالْخِيَارِ إِلَى أَنْ يَحُوزَهَا أَوْ يَرُدَّهَا وَإِنَاءً مِنْ طَعَامٍ ». selain merinci perbedaan riwayat di atas, Ibn Hajar juga mengkompromikan hadîts-hadîts tersebut. Riwayat yang menyebutkan tambahan khiyar tiga hari maka ia lebih tau dan hafal, sedangkan riwayat yang tidak menyebutkan khiyar tiga hari terdapat kemungkinan lupa atau ingin meringkas. Sedangkan riwayat yang menyebutkan makanan dapat dita'wil maksudnya adalah kurma karena di dalam riwayat tidak mengembalikan al-samra' –gandum khusus dari Syam–[406]

Jumhur ulama, didalamnya al-Laits, al-Syâfi'î, Ahmad, Ishâq, Abû Tsaur, Abû Ubaid, Abû Sulaiman, berpendapat pembeli boleh mengembalikan dengan menyertakan satu sa' kurma. Mâlik dan sebagian Syâfi'iyyah berpendapat makanan pokok negara tersebut dengan mengqiyaskan kepada zakat fitrah. Zafar berpendapat pembeli boleh memilih antara mengembalikan satu sa' kurma atau setengah sa' gandum. Ibn Abî Lailâ dan Abû Yusuf berpendapat boleh diganti nilai kurma tersebut.

Jika tidak terdapat kurma apakah pembeli wajib mengembalikan nilai kurma di negaranya atau negara yang terdekat denganya? Jumhur berpendapat nilai kurma di negaranya, sedangkan Hanâbilah berpendapat nilai kurma di negara yang terdekat denganya.[407]

Pendapat Syâfi'iyyah lebih rinci disebutkan dalam kitab fikih yang lain yaitu jika seseorang membeli musarrah kemudian ia ingin membatalkan akad jual

---

[406] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 448

[407] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 449; Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî ...,* volume XI, h. 386; Wizârah al-Auqâf wa al-Syuûn al-Islâmiyyah, al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah (Kuwait: t. t, t. th) volume II, h. 4232

beli setelah memerah susunya maka pembeli mengembalikan hewan beserta satu sa' kurma.[408] Begitu juga jika air susu telah rusak atau habis di tangan pembeli sebelum diperah seperti jika ia membiarkan anak hewan tersebut meminumnya, maka ia mengembalikan beserta satu sa' kurma. Jika pembeli tahu bahwa hewan tersebut musarrah sebelum ia memerah air susunya, maka ia mengembalikan saja tanpa harus memberikan satu sa' kurma. Jika telah terjadi kesepakatan antara penjual dan pembeli mengganti kurma dengan nilai atau barang lain maka itu diperbolehkan. Satu sa' diberikan bersama hewan jika susu yang diperah adalah susu dari hewan yang dapat diminum.

Lain dengan Syâfi'iyyah, Hanafiyyah berpendapat jika seseorang membeli musarrah, maka ia tidak mengembalikan hewan tersebut kepada penjual secara mutlak. Ia hanya berhak meminta uang ganti rugi karena adanya cacat atau kekurangan.[409]

Terdapat perbedaan yang jelas antara Syâfi'iyyah dan Hanafiyyah dalam berdalil dengan hadîts musarrah diatas. Syafi'iyyah menjadikanya sebagai dalil dalam jual beli musarrah, sedangkan Hanafiyyah tidak mengambilnya dengan beberapa alasan, diantaranya:

Sebagian Hanafiyah mengatakan bahwa hadîts tersebut diriwayatkan oleh Abû Hurairah sedangkan kedudukan Abû Hurairah tidaklah sama dengan Ibn Mas'ud dan ahli fikih lainya dari kalangan sahabat oleh karena itu hadîtsnya tidak dijadikan hujjah karena menyalahi qiyas jalî.[410]

Ibn Hajar dalam kitabnya memberikan komentar atas pandangan ulama Hanafiyyah diatas. Pertama, Abû Hanîfah telah meninggalkan qiyas Jalî dan

---

[408] Abdurrahmân al-Jazârî, al-*Fiqh 'Alâ Madzâhib al-Arba'ah...,* volume II, h. 147

[409] Muhammad bin Alî bin Muhammad al-Syaukânî, *Nail al-Awtâr Min Ahâdîts Sayyid al-Akhyâr Syarh Muntaqâ al-Akhbâr* (Damaskus: Idârah a-Tabâ'ah al-Munîriyyah, t. th) volume V, h. 230

[410] Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî ...,* volume XI, h. 389

mengambil hadîts Abû Hurairah sebagai dalil dalam beberapa tempat diantaranya dalam hukum berwudu dengan nabîdz[411] yang berasal dari kurma, dalam hukum qahqahah ketika salat dan lain sebagianya. Selain itu penyebutan hadîts Ibn Mas'ud setelah hadîts Abû Hurairah oleh al-Bukhâri dalam bab menunjukan bahwa Ibn Mas'ud telah memberikan fatwa sesuai dengan hadîts Abû Hurairah di atas. Kalaulah hadîts tersebut tidak benar maka ibn Mas'ud tidak akan meninggalkan qiyas jalî dan beramal dengan hadîts tersebut.

Ibn Hajar juga menyebutkan alasan lain untuk menyanggah pendapat Hanafiyyah yaitu doa Rasulullah untuk Abû Hurairah (أن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق وكنت ألزم رسول الله صلى الله عليه و سلم فاشهد إذا غابوا وأحفظ إذا نسوا). Abû Hurairah juga tidak sendiri dalam meriwayatkan hadîts tersebut. Abû Dâwûd meriwayatkan dari hadîts Ibn Umar, al-Tabrânî meriwayatkan lewat jalan lain, Abû Ya'la meriwayatkan dari hadîts Anas, al-Baihâqi meriwayatkan dari hadîts Amru bin Auf al-Maznî, Ahmad meriwayatkan dari hadîts salah seorang sahabat yang tidak ia sebutkan, Ibn Abd al-Barr juga mengatakan hadîts tersebut telah disepakati oleh ulama kesahihan dan kebenaranya. Jika ada yang mengatakan hadîts tersebut adalah hadîts mudtarib[412] karena sesekali menyebutkan kurma, sesekali makanan, ada yang menggunakan kalimat khiyar ada juga yang tidak maka jawabanya adalah semua jalan diatas sahîh, tidak saling bertentangan dan dapat dikompromikan.[413]

---

[411] Air perasan yang kemudian difermentasikan sehingga menjadi sejenis minuman keras atau beralkohol.

[412] Hadîts mudtarib adalah hadîts yang riwayatnya berbeda dan memiliki kedudukan yang sama tanpa ada yang dapat dirajihkan salah satunya. Lihat Ahmad bin Umar bin Sâlim, *al-Muqtarib Fî bayân al-Mudtarib* (www.almeshkat.net), Jalâluddîn al-Suyûtî, *Tadrib al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî* (Riyâd: Maktabah al-Riyâd al-Hadîtsah, t. th) volume I, h. 265; Ibn Katsîr, *al-Bâ'its al-Hatsîts Fî Ikhtisâr Ulûm al-Hadîts*...h. 82; Ibn al-Salâh, *Muqaddimah Ibn al-Salâh*..., h. 64; Syamsyuddîn Muhammad bin Abd al-Rahmân al-Sakhâwî, *Fath al-Mughîts Syarh Alfiyah al-Hadîts* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t. Th) h. 197

[413] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 449-450

Al-Aini memberikan komentar dan bantahan atas dalil-dalil yang dikemukakan oleh Ibn Hajar bahwa Abû Hurairah tidak sendiri dalam meriwayatkan hadîts tersebut. Hadîts Ibn Umar yang diriwayatkan oleh Abû Dâwûd bukanlah hadîts yang dapat dijadikan hujjah dengan beberapa alasan. Pertama, perkataan al-Khattâbî bahwa hadîts tersebut sanadnya tidak seperti itu, kedua perkataan al-Baihâqî bahwa salah satu rawi yang ada di dalam sanad yaitu Jami' bin Umair meriwayatkan hadîts tersebut sendiri, ketiga ungkapan al-Bukhârî bahwa di dalam hadîts terdapat cacat, keempat, Ibn Hibbân memasukkanya ke dalam golongan rawi yang dianggap da'if., ia juga berkata Jami' bin Umair[414] seorang Rafidah dan pemalsu hadîts. Adapun hadîts Anas yang diriwayatkan oleh Abû Ya'lâ di dalam sanadnya terdapat Isma'il bin Muslim al-Makkî[415] seorang yang dianggap da'if.

Ulama Hanafiyyah yang lain berpendapat bahwa hadîts musarrah bertentangan dengan dalil umum yang disebutkan di dalam al-Qur'an yaitu firman Allah (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به).[416] Pendapat ini dijawab oleh Ibn Hajar dalam kitabnya bahwa yang terdapat dalam jual beli musarrah merupakan ganti/ tanggungan dari sesuatu yang hilang dalam hal ini air susu, bukan hukuman seperti yang tercantum dalam ayat.[417]

Sebagian ulama Hanafiyyah lainya ada yang mengatakan hadîts musarrah di atas mansukh. Ibn Hajar menjawab bahwa nasakh tidak dapat terjadi hanya

---

[414] Jami' bin Umair bin 'Afâq al-Taimî, Abû al-Aswâd al-Kûfî, Abû Dâwûd, al-Turmudzî, al-Nasâî dan Ibn Mâjah mencantumkan hadîtsnya dalam kitab mereka. Ibn Hajar mengatakan Sâdûq, terkadang salah dalam meriwayatkan dan juga memiliki kecondongan terhadap syi'ah. Lihat Ibn Hajar al-Asqalânî, *Taqrîb al-Tahdzîb*..., volume I, h. 142

[415] Isma'il bin Muslim al-Makkî Abû Ishaq al-Basarî. Al-Turmudzî dan Ibn Mâjah mencantumkan hadîtsnya dalam kitab mereka. Ibn Hajar mengatakan ia seorang yang faqih namun daif hadîtsnya. Terkadang salah dalam meriwayatkan hadîts. Ibn Hajar al-Asqalânî, *Taqrîb al-Tahdzîb*..., volume I, h. 110; Ibn 'Adî, *al-Kâmîl Fî al-Du'afa'*..., volume I, h. 282

[416] Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî* ..., volume XI, h. 386-390

[417] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 450

dengan perkiraan saja, dalam hal ini tidak ada dalil yang menguatkan bahwa hadîts tersebut telah dinasakh. Merekapun berbeda pendapat yang menasakh hadîts.

Pertama ada yang mengatakan hadîts ini dinasakh oleh hadîts larangan jual beli hutang dengan hutang, yaitu yang diriwayatkan oleh Ibn Mâjah dari hadîts Ibn Umar. Dari hadîts Ibn Umar tersebut diambil kesimpulan bahwa air susu dari hewan yang tidak diperah beberapa hari menjadi hutang pembeli. Ibn Hajar menyanggah dan mengatakan bahwa hadîts Ibn Umar da'if berdasarkan kesepakatan ulama hadîts.

Kedua, ada yang mengatakan hadîts musarrah dinasakh oleh hadîts yang diriwayatkan oleh para penulis kitab Sunan dari 'Aisyah (الخراج بالضمان) dari hadîts ini dapat diambil kesimpulan bahwa air susu yang keluar dari hewan merupakan kelebihan atau tambahan, jika rusak maka menjadi tanggungan pembeli begitu juga jika ada yang lebih maka itu menjadi hak pembeli, bagaimana mungkin pembeli harus menanggung denda dengan membayar kurma juga? Ibn Hajar menjawab bahwa hadîts musarrah lebih sahîh dibandingkan hadîts tersebut, bagaimana mungkin yang tidak kuat lebih didahulukan dari yang kuat?

Ketiga, 'Isâ bin Abân mengatakan hak tersebut ada pada masa awal Islam, namun dinasakh oleh hadîts-hadîts yang meniadakan hukuman dengan uang karena terdapat unsur riba di dalamnya. Ibn Hajar menukil pendapat al-Tahâwi yang mengatakan jika hadîts musarrah masuk ke dalam bab tersebut maka yang mendapatkan denda adalah penjual karena ia telah berlaku curang dalam jual beli, namun dalam hal ini, pembelilah yang memberikan kurma maka hadîts musarrah tidak dapat dimasukkan ke dalam bab.

Keempat apa yang dikatakan oleh Muhammad bin Syuja' hadîts ini dinasakh oleh hadîts (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) hukum yang dapat diambil dari hadîts

ini adalah jika pembeli dan penjual sudah berpisah maka tidak ada lagi khiyar kecuali apa yang dibolehkan oleh Rasulullah yaitu khiyar jual beli sesuatu yang belum diketahui. Ibn Hajar juga menukil perkataan al-tahâwi untuk menyanggah pendapat ini bahwa khiyar sesuatu yang belum diketahui dalam jual beli musarrah adalah khiyar aib,[418] khiyar aib tidak terputus meskipun penjual dan pembeli telah terpisah.[419]

Sebagian ulama Hanafiyyah menyatakan sebab tidak dijadikanya hadîts musarrah sebagai hujjah adalah karena ia khabar wâhid. Dan khabar wâhîd tidak menghasilkan hukum apa-apa kecuali dugaan. Hadîts tersebut bertentangan dengan qiyas usûl –al-Qur'an dan sunnah mutawatir– yang sudah pasti kebenaranya.[420] Ibn Hajar menyanggah pendapat ini, ia mengatakan khabar wâhid belum diamalkan jika bertentangan dengan usûl bukan bertentangan dengan qiyas usûl. Hadîts tersebut tidak bertentangan dengan usûl bukan bertentangan dengan qiyas usûl. Dengan dalil usûl adalah al-Qur'an, sunnah, ijma', qiyas. Al-Qur'an dan sunnah merupakan dasar dari semuanya, sedangkan ijma' dan qiyas bersandar pada keduanya. Sunnah merupakan dasar sedangkan qiyas adalah cabang, bagaimana mungkin membantah sunnah dnegn qiyas? Bahkan hadîts sahîh adalah dasar yang kuat terhadap dirinya sendiri, bagaimana mungkin ia bertentangan dengan dirinya? Ibn Hajar menukil perkataan Ibn al-Sam'ânî kapanpun sebuah khabar sudah pasti kebenaranya maka ia menjadi dasar, membantah khabar dengan qiyas tidak dapat diterima karena sunnah didahulukan daripada qiyas.[421]

---

[418] Russell Jones, *Loan-words in Indonesian and Malay* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008) h. 153; Jamila Hussain, *Islam its law and society* (Federation Press, 2004)

[419] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 450-451; Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî ...,* volume XI, h. 386

[420] Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî ...,* volume XI, h. 390

[421] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 451

Perkataan ulama Hanafiyyah bahwa hadîts musarrah bertentangan dengan qiyas usûl didasarkan pada beberapa hal:

Pertama, di dalam usûl, jika tanggungan yang harus dibayarkan adalah barang maka diganti dengan barang, jika nilai maka diganti dengan nilai. Disini, jika tanggunagn air susu adalah sama yaitu air susu juga maka harus diganti denganya, jika nilainya maka diganti dengan nilai. Namun pada hadîts musarrah ganti yang harus dibayarkan oleh pembeli adalah kurma maka ini menyalahi usûl. Ibn Hajar menjawab bahwa tanggungan sesuatu tidaklah harus sama, terkadang sesuatu diganti dengan nilai atau sebaliknya. Ketika disini pembeli tidak bisa atau sulit mengembalikan air susu yang sudah ia ambil maka ia mengganti dengan barang lain yaitu kurma sesuai ketetapan Rasulullah.

Kedua, menurut kaidah kadar dalam mengganti barang yang menjadi tanggungan adalah sesuai dengan barang tersebut, namun disini tidak. Pembeli mengganti dengan satu sa' kurma, maka ini menyalahi qiyas. Ibn Hajar menjawab kaidah ini tidaklah umum dan diterapkan dalam semua bentuk tanggungan. Seperti halnya sesuatu diganti dengan mengira-ngira karena tidak tahu kadar pastinya, di antara hikmah ini adalah segala sesuatu yang memungkinkan adanya pertikaian dikira-kira dengan sesuatu yang pasti untuk menghentikan pertikaian tersebut. Dalam hadîts musarrah ini, air susu yang baru ada setelah akad telah tercampur dengan air susu yang ada waktu akad dan itu tidak dapat diketahui kadarnya secara pasti, jika diganti kadarnya maka penjual dan pembeli akan saling berselisih tentang kadar air susu yang ada. Maka Syâri' memutuskan perselisihan dengan menentukan gantinya yaitu satu sa' kurma. Alasan diganti dengan kurma adalah adanya kemiripan antara keduanya dalam hal keduanya dapat ditimbang dan keduanya merupakan makanan pokok penduduk Arab.

Ketiga, hadîts musarrâh bertentangan dengan usûl karena menjadikan khiyar selama tiga hari, padahal baik khiyar aib[422], khiyar majlis[423] maupun khiyar ru'yah[424] tidak ada ketentuan waktu tiga hari. Ibn Hajar menjawabnya bahwa hukum musarrah berbeda dengan penggantian yang semisal. Hikmah dari adanya khiyar tiga hari adalah waktu ini merupakan waktu untuk mengetahui kadar air susu yang asli dan air susu yang dibiarkan oleh penjual. Apakah kadarnya sama dengan waktu jual beli atau tidak, berbeda dengan khiyar aib atau khiyar ru'yah yang tidak memerlukan waktu lama untuk mengetahui dan juga khiyar majlis tidak untuk mengetahui adanya aib atau tidak.[425] Al-Ainî memberikan pembelaan terhadap pendapat madzhabnya, ia mngatakan jawaban Ibn Hajar bahwa hukum musarrah berbeda dengan penggantian yang semisal telah dinasakh.[426]

Keempat, yang harus dilakukan dalam tanggungan adalah memberikan ganti sesuai dengan apa yang ditanggung, jika harga kambing adalah satu sa' kurma maka ia harus mengembalikan sesuai dengan nilai kambing tersebut. Ibn Hajar

---

[422] Jika pembeli tau adanya aib, namun dia rida dan tetap meneruskan akad jual beli, maka tidak ada khiyar baginya. Namun jika pembeli tidak tahu kemudian dia tahu setelah akad maka akadnya tetap dianggap sah tapi pembeli memiliki hak apakah dia akan mengembalikan barang dan mengambil kembali uangnya atau ia meminta ganti rugi dari aib tersebut dengan potongan harga tanpa mengembalikan barang. Lihat Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*..., volume III, h. 254; Wizârah al-Auqâf wa al-Syuûn al-Islâmiyyah, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*..., volume II, h. 27; Abdurrahman al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah...,* volume II, h. 127; Muhammad al-Syaukânî, *Nail al-Awtâr Min Ahâdîts Sayyid al-Akhyâr Syarh Muntaqâ al-Akhbâr*..., volume V, h. 275

[423] Ketika akad jual beli telah tercapai antara penjual dan pembeli, maka keduanya memiliki hak untuk membatalkan akad selagi masih berada di tempat akad dan keduanya tidak berjanji tidak ada khiyar ketika memandang bahwa pembatalan akad lebih membawa maslahat daripada meneruskanya. Lihat Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*..., volume III, h. 251; Wizârah al-Auqâf wa al-Syuûn al-Islâmiyyah, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*..., volume II, h. 168; Abdurrahman al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah...,* volume II, h. 125; Muhammad al-Syaukânî, *Nail al-Awtâr Min Ahâdîts Sayyid al-Akhyâr Syarh Muntaqâ al-Akhbâr*..., volume V, h. 247

[424] Diantara syarat jual beli adalah barang yang akan diperjual belikan serta harga diketahui oleh masing-masing penjual dan pembeli. Ulama berbeda pendapat tentang jual beli barang yang masih majhul, ada yang memperbolehkan dengan memberikan sifat serta batasanya. Bagi pembeli memiliki hak khiyar ketika melihat barang tersebut. Abdurrahman al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah...,* volume II, h. 155

[425] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 452

[426] Badr al-Dîn al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî ...,* volume XI, h. 392

menjawab bahwa kurma dalam h̲adîts mus̲arrah adalah ganti dari air susu, bukan ganti dari kambing. Al-Ainî menyanggahnya bahwa mengembalikan kurma tidaklah sepadan dengan perbuatan maksiat.

Kelima, h̲adîts ini menyalahi kaidah riba. Jika kambing dijual dengan harga satu s̲a' kurma, maka ketika mengembalikan bersama dengan kurma ia telah menjual kambing dan satu s̲a' kurma. Ibn Hajar menjawabnya bahwa riba hanya dianggap dalam akad jual beli bukan fasakh. Dengan dalil ketika seseorang melakukan akad jual beli emas dan perak maka keduanya tidak boleh berpisah sebelum masing-masing menerima. Al-Ainî menyanggah bahwa jawaban Ibn Hajar tidak ada gunanya karena dengan memberhentikan akad maka seolah akad tersebut tidak pernah terjadi.

Keenam, h̲adîts ini mewajibkan seseorang mengganti sesuatu yang ada. Contohnya jika air susu masih ada maka pembeli tidak harus mengganti dengan satu s̲a' kurma. Ibn Hajar mengatakan meskipun air susu masih ada namun sulit membedakan antara yang masih baru dan air susu yang sudah ada sejak akad, maka diganti dengan kurma, seperti budak yang melarikan diri setelah dirampas. Al-Ainî menjawab pernyataan Ibn Hajar tersebut, jika air susu sudah bercampur dan sulit dibedakan antara yang masih ada ketika akad dan yang baru maka pembeli memiliki tanggungan untuk mengganti saja, seperti sesuatu yang dirampas kemudian benda tersebut rusak di tangan orang yang merampas maka ia wajib menanggung. Penyamaan antara musarrah dan budak yang melarikan diri di atas tidak tepat.[427]

Ketujuh, dari h̲adîts dapat disimpulkan bahwa pembeli mengembalikan kurma meskipun tanpa adanya aib ataupun syarat, adapun syarat ia tidak ada

[427] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath̲ al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 452; Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî ...,* volume XI, h. 392

dalam jual beli musarrah sedangkan berkurangnya air susu jika dianggap sebagai aib maka itu terjadi meskipun tidak dalam jual beli musarrah. Ibn Hajar menjawab khiyar dapat terjadi dengan adanya kecurangan atau penipuan, dalam hal ini pembeli melihat air susu yang penuh pada hewan ia mengira itu merupakan kebiasaanya. Seolah-olah penjual memberikan khiyar syarat kepada pembeli. Ketika tidak terbukti bahwa hewan tersebut memiliki air susu yang banyak maka ia berhak mengembalikanya karena hilangnya syarat. Disini al-Ainî juga menyanggah jawaban Ibn Hajar jual beli dengan syarat seperti ini rusak jika syarat tersebut dikatakan, jika secara ma'na maka itu lebih rusak lagi. Syarat tidak sah kecuali jika ada pernyataan dari penjual dan pembeli, adapun aib jika ditemukan maka langsung dikembalikan tanpa harus adanya syarat.[428]

Contoh kedua hukum air jika terkena najis serta volume minimal dan maksimal air yang digunakan untuk bersuci. Ditinjau dari hukumnya, air dibagi menjadi empat macam. Pertama, air mutlak atau Tâhir Mutâhir (suci menyucikan), yaitu air yang masih asli dan belum tercampur dengan benda lain yang terkena najis. Kedua, air yang dipanaskan dengan matahari (air musyammas), yaitu air yang terjemur pada matahari dalam bejana selain emas dan perak tetapi dalam bejana yang terbuat dari logam dan dapat berkarat. Air jenis ini suci dan menyucikan tetapi hukumnya makruh untuk digunakan karena dikhawatirkan akan menimbulkan penyakit. Adapun air yang berada di dalam bejana bukan logam atau air yang dipanaskan bukan dengan matahari seperti direbus tidak termasuk dalam jenis air musyammas. Ketiga, air musta'mal atau tâhir ghairu mutâhir (suci tidak mensucikan), yaitu air yang hukumnya suci tetapi

---

[428] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî*... volume IV, h. 453; Badr al-Dîn Abu Muhammad Ahmad bin Muhammad al-'Ainî, *Umdat al-Qârî Syarh Sahîh al-Bukhârî ...,* volume XI, h. 392

tidak dapat untuk menyucikan. Keempat, air najis, yaitu air yang tadinya suci tetapi terkena najis baik berubah sifatnya maupun tidak.[429]

Menurut ulama Hanafiyah air yang kurang dari 10 kali 10 lengan orang pada umumnya jika terkena najis dihukumi najis walaupun tidak terlihat bekasnya. Jika air di dalam tempat 10 kali 10 atau memiliki luas 36, ia tidak dihukumi najis kecuali jika terlihat bekasnya. Adapun air mengalir dihukumi najis jika terlihat bekasnya. Hal tersebut dapat diketahui dengan melihat warnanya yang berubah, bau atau rasa. Dari sini dapat disimpulkan air najis dibagi menjadi dua. Pertama, air suci yang sedikit jumlahnya dan terkena najis namun tidak berubah rasa warna dan baunya. Kedua air suci yang kemasukan najis dan merubah salah satu warna, rasa atau bau.

Para ulama berbeda pendapat tentang volume minimal atau banyaknya air yang dapat atau tidak dipakai untuk bersuci. Abû Hanîfah berpendapat air yang dapat dipakai untuk bersuci haruslah banyak jika digerakan dari salah satu bagian air tersebut tidak mengalir ke bagian yang lain. Sedangkan batas minimal air yang digunakan untuk bersuci adalah 10 kali 10 ukuran lengan orang pada umumnya.[430] Menurut Syafi'iyah batas minimal dan banyaknya air adalah dua *qullah*.[431] Jika air mencapai dua qullah kemudian jatuh ke dalamnya najis baik padat maupun cair dan tidak merubah warna, bau dan rasa maka air tersebut suci dan mensucikan. Mereka berdalil dengan hadîts «إذا بلغ الماء قلتين، لم يحمل الخبَث»[432]

---

[429] Abû al-Hasan 'Alî bin al-Husain bin Muhammad al-Sa'adî, *al-Nitf Fî al-Fatâwâ* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1984) volume I, h. 4-9; 'Abd al-Rahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'Alâ Madzâhib…,* volume I, h. 34

[430] Ibn al-Hammâm, *Fath al-Qadîr...*, volume I, h. 55

[431] Qullah berasal dari kata qilâl hajar yaitu lima qirab, setiap qirbah seratus ratl Irak. 1 ratl Irak sama dengan 407,5 gram maka dua qullah sepadan dengan lima ratus ratl Irak atau 203750 gram.

[432] Hadîts di atas diriwayatkan lewat banyak jalan, diantaranya Abû Dâwûd dari Muhammad bin al-'Ala' dengan lafaz حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ وَغَيْرُهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَنِ الْمَاءِ وَمَا يَنُوبُهُ مِنَ الدَّوَابِّ وَالسِّبَاعِ فَقَالَ -صلى الله عليه وسلم- « إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ », Ibn Mâjah dari Abû Bakr bin Khalâd al-Bâhilî dengan lafaz حدثنا أبو بكر بن خلاد الباهلي . حدثنا يزيد بن هارون . أنبأنا محمد بن إسحاق عن محمد بن جعفر بن

menurut al-Dahlawî <u>h</u>adîts tersebut <u>s</u>a<u>h</u>î<u>h</u> diriwayatkan dari banyak jalan kebanyakan kembali kepada al-Walîd bin Katsîr dari Muhammad bin Ja'far atau Muhammad bin 'Abbâd bin Ja'far dari Abdullah bin Abdullah dari Ibn 'Umar. Ulama Syâfi'î menganggap perawi <u>h</u>adîts tersebut tsiqah dan dapat dijadikan hujjah sedangkan <u>H</u>anafiyah tidak mengambil <u>h</u>adîts tersebut dengan alasan meskipun tsiqah namun sahabat-sahabat itu tidak termasuk ahli fatwa dan <u>h</u>adîts tersebut tidak masyhur pada masa Sa'îd bin al-Musayyab tidak juga pada masa al-Zuhrî.

Al-'Ainî berpendapat <u>h</u>adîts qullataini tidak dapat dijadikan hujjah dikarenakan terdapat 'illat atau riwayatnya mu<u>d</u>tarib.[433] Ibn Hajar mengatakan batasan volume air yang digunakan untuk bersuci adalah dua qullah. Al-Bukhârî tidak mencantumkan <u>h</u>adîts ini karena terdapat perbedaan dalam sanadnya, akan tetapi perawinya dapat dipercaya dan dianggap sahîh oleh sebagian besar ulama. Perbedaan di antara mereka adalah dalam mengartikan kata qullatain.[434]

Perbedaan pendapat antar ulama madzhab dalam menghukumi sebuah <u>h</u>adîts dan mengambilnya sebagai dalil dan hujjah dalam hukum dapat menghasilkan hukum yang berbeda. perbedaan interpretasi Ibn Hajar dan al-'Ainî di atas dipengaruhi oleh faktor tersebut.

الزبير عن عبيد الله بن عمر عن أبيه قال : – سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم سئل عن الماء يكون بالفلاة من الأرض وما ينوبه من الدواب والسباع ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء) . Abû Dâwûd, *Sunan*..., volume I, h. 23

[433] Kata mu<u>d</u>tarib adalah isim fail dari fiil madi idtaraba yaitu perbedaan perkara dan rusaknya aturan. Kata dasarnya daraba. Secara istilah, bermakna sesuatu yang diriwayatkan dalam bentuk yang berbeda dalam satu tema sebagai penguat. Jelasnya, hadis mudltarib adalah hadis yang diriwayatkan dari seorang rawi atau lebih dengan beberapa redaksi yang berbeda dengan kualitas yang sama, sehingga tidak ada yang dapat diunggulkan dan tidak dapat dikompromikan. hadis mudltarib adalah hadis yang memiliki perbedaan dari berbagai riwayatnya dengan dua catatan. Pertama, antara hadis tersebut seimbang kualitasnya sehingga tidak dapat diunggulkan salah satunya. Karena bila ada yang dapat diunggulkan, maka hukumnya pada hadis yang unggul tersebut disebut dengan mahfuz, atau ma'ruf lawan dari syadz atau munkar. Kedua, antara hadis tersebut tidak dapat dikompromikan. Karena bila perbedaannya dapat dihilangkan dengan cara benar, maka status ke-mu<u>d</u>ltaribannya hilang

[434] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*..., volume I, h. 342

4. Tambahan Dalam Riwayat

Tambahan dalam sebuah hadîts dapat terjadi di dalam sanad yaitu dengan meriwayatkan secara bersambung hadîts yang mursal atau marfu' hadîts yang mauquf. Atau di dalam matan yaitu seorang rawi meriwayatkan tambahan lafaz atau jumlah dalam matan sebuah hadîts yang tidak diriwayatkan oleh rawi lain. Terdapat perbedaan pendapat antar ulama dalam menghukumi tambahan dalam matan tersebut. Ibn al-Salâh seperti dikutip oleh Nur al-Dîn 'Itr membagi tambahan dalam matan menjadi tiga: pertama tambahan tersebut menyalahi riwayat perawi –perawi tsiqah maka hukumnya ditolak, kedua tambahan tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan riwayat rawi lain maka tambahan ini diterima baik diriwayatkan oleh rawi yang sama –pada sebuah hadîts ia meriwayatkan tanpa tambahan di hadîts yang lain ia meriwayatkan dengan tambahan–, ketiga antara yang pertama dan kedua seperti tambahan lafaz secara ma'na yang tidak disebutkan oleh rawi lain. Imam Mâlik dan al-Syâfi'î menerima jenis yang ketiga ini namun imam Abû Hanîfah dan beberapa ulama tidak menerimanya. Perbedaan inilah yang menyebabkan ulama-ulama tersebut berbeda dalam istinbat hukum serta pengamalan hadîts.[435]

Contoh dalam permasalahan hukuman bagi orang yang zina. Secara terminologi zina dapat diartikan melakukan hubungan antara laki-laki dan perempuan diluar ikatan pernikahan yang syah secara syara'. Hukum bagi pelaku zina dapat diterapkan jika yang bersangkutan benar-benar melakukannya. Dalam masalah ini Rasulullah sangat berhati-hati dalam mentetapkan hukuman. Hukuman tidak dijatuhkan sebelum yakin bahwa bahwa orang yang dituduh atau

---

[435] Imam al-Nawawî membagi tambahan menjadi tiga, yaitu: tambahan yang menyalahi riwayat tsiqat maka tambahan ini ditolak. Kedua, tambahan yang tidak bertentangan, tambahan ini diterima menurut kesepakatan ulama. Ketiga, tambahan yang tidak disebutkan oleh periwayat lain. Nur al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd Fî Ulûm al-Hadîts* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981) h. 423-426

mengaku zina benar-benar melakukanya. Beberapa dasar untuk menetapkan suatu perbuatan zina adalah adanya empat orang saksi yang adil (An Nisa' ayat 15), kedua, Pengakuan Pelaku zina.

Dari Jabir bin Abdullah Al-Anshari ra. bahwa seorang laki-laki dari Aslam datang kepada Rasulullah dan menceritakan bahwa dia telah berzina. Pengakuannya ini diucapkan empat kali. Kemudian Rasulullah menyuruh supaya orang itu dirajam, maka ia pun dirajam dan orang itu telah menikah. adapun had zina dapat dijatuhkan jika pelakunya memenuhi beberapa syarat yaitu, pelakunya sudah baligh dan berakal, perbuatan zina dilakukan atas kemauan sendiri, pelakunya mengetahu bahwa zina adalah haram, dan terbukti secara syar'i bahwa ia benar-benar melakukan zina.

Hukuman bagi orang yang berzina dibedakan dalam hukum Islam dilihat dari sudah menikah atau belum. H̲ad zina bagi orang yang belum menikah adalah dera sebagaimana terdapat dalam surat Nûr ayat 24.[436] Ulama berbeda pendapat tentang pengasingan. Apakah pelaku zina yang belum menikah didera dan diasingkan.[437] Ulama H̲anafiyah berpendapat hukuman bagi pezina tidak menggabungkan antara dera dan pengasingan. Mereka berdalil bahwa Allah telah menetapkan hukuman dera bagi orang yang melakukan zina, jika kita menambah hukuman dengan mengasingkan maka hal ini dianggap menambah nas̲ yang sudah ditentukan. Tambahan yang terdapat dalam riwayat dapat berarti naskh atau penghapusan terhadap suatu hukum, sedangkan naskh tidak dapat dilakukan oleh khabar wâhid.[438] Pengasingan dapat dilakukan dengan melihat maslahat dari

---

[436] {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة}

[437] Al-Sarakhsî, *al-Mabsût li al-Sarakhsî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000) volume IX, h. 44; Muhammad al-Khatîb al-Syarbînî, *Mughnî al-Muhtâj* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th) volume IV, h. 147

[438] Ditinjau dari sisi sampainya kepada kita suatu khabar atau hadîts dapat dibagi menjadi dua. Apabila suatu hadîts memiliki beberapa jalan (jalur) yang jumlahnya tidak terbatas dengan bilangan tertentu, maka itu dinamakan dengan mutawatir. Apabila suatu hadîts memiliki jalan (jalur) yang terbatas dengan bilangan tertentu, maka itu dinamakan dengan ahad. Kata Aahad (الآحاد) merupakan bentuk jamak dari kata ahad (أحد), yang mengandung makna wahid (الواحد),

hukuman tersebut. Jika imam melihat adanya maslahat maka pengasingan dilakukan, namun jika tidak maka pengasingan tidak dilakukan. Ulama Syâfi'îyah dan Hanâbilah berpendapat <u>h</u>ad zinâ adalah menggabungkan antara dera dan pengasingan. Mereka berdalil dengan <u>h</u>adîts «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مئة، وتغريب عام...)[439]

Dalam menjelaskan <u>h</u>adîts tentang had zinâ bagi bikr –orang yang belum menikah– al-'Ainî mencoba membela pendapat Hanafiyah bahwa mereka memakai hukum yang terdapat dalam ayat yaitu dera bagi pezina yang belum menikah tanpa ada tambahan pengasingan. Sedangkan Ibn Hajar berpendapat bagi

---

hamzah kata ahad merupakan huruf pengganti dari wawu, karena aslinya berasal dari kata (وحد). Kata wahid (الواحد) merupakan bilangan pertama dalam hitungan, dan termasuk bilangan tunggal. Sedangkan khabar wahid adalah khabar yang diriwayatkan oleh seorang rawi dari seorang rawi lainnya. Sedangkan pengertian khabar ahad menurut para ulama muta-akhkhirin adalah: "هو الخبر الذي يرويه الواحد العدل أو العدول الذين لا يبلغون حدَّ التواتر Sebuah khabar yang diriwayatkan oleh seorang atau beberapa perawi yang adil, namun jumlah mereka tidak sampai kepada derajat Mutawatir. Tidak ada perbedaan di antara para ulama salaf dari shahabat dan tabi'in tentang penerimaan khabar ahad yang tsiqah (shahih) sebagai hujjah, serta kewajiban mengamalkannya baik dalam masalah aqidah, hukum dan masalah-masalah agama lainnya. Imam Syafi'i mengatakan : "Apabila seseorang diperbolehkan untuk mengatakan bahwa para ulama Islam mulai zaman dulu sampai sekarang telah sepakat untuk menetapkan kehujjahan khabar ahad, niscaya saya pun akan mengatakan demikian. Bahkan saya tegaskan kembali, bahwa saya tidak menemukan perbedaan pendapat dari para ulama terkait dengan hal itu. Ada golongan yang berkeyakinan dan keyakinannya itu salah bahwa Hadîts Ahad bukan hujjah bagi aqidah. Karena, menurut mereka, Hadîts Ahad itu bukan *qath'î al-tsubût* (pasti ketetapan beradanya), maka mereka anggap tidak memberi apa-apa terhadap ilmul yaqin/ aqidah. Hadîts Ahad, menurut *muhadditsin* (para ahli hadîts) dan *jumhur* (mayoritas) ulama muslimin, wajib diamalkan apabila memenuhi syarat kesahihan dan diterimanya hadîts itu. Ibn al-Qayyim mengatakan dalam kitab *Ar-Rad 'alaa man radda khabar al-wâhid idzaa kâna zâidan 'alâ al-Qur'an*, kedudukan sunnah terhadap al-Qur'ân dibagi menjadi beberapa hal, Pertama, adanya kesesuaian antara hadîts dan al-Quran dari semua seginya, maka ia menjadi dalil yang saling melengkapi. Kedua, sunnah sebagai penjelasan terhadap apa yang dikehendaki al-Quran. Ketiga, sunnah menjadi petunjuk atas hukum yang didiamkan oleh al-Qu'rân. Ibn Manzûr, *Lisan al-Arab*..., volume ; al-Syâfî'î, *al-Risâlah*..., h. 457

[439] Hadîts di atas disebutkan oleh Muhammad bin Futûh dalam kitab al-Jam'u Baina Sahîh al-Bukhârî wa Muslim dengan lafaz عن الحسن البصري عن حطان عن عبد الله الرقاشي عن عبادة قال قال رسول الله {صلى الله عليه وسلم} خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم. Ibn Mâjah meriwayatkan dari Bakr bin Khalâf dengan lafaz حدثنا بكر بن خلف أبو بشر . ثنا يحيى بن سعيد عن سعشيد بن أبي عروبةض عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطن بن عبد الله عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : خذوا عني . قد جعل الله لهن سبيلا . البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة . والثيب بالثيب جلد مائة و الرجم) , Abû Uwânah menyebutkan dalam kitabnya dari Muhammad bin Abd al-Malik al-Wâsitî dengan lafaz (خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم) Muhammad bin Futûh, *al-Jam'u Baina Sahîh al-Bukhârî wa Muslim* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2002) cet. Ke-2, volume I, h. 257; Ibn Mâjah, *Sunan*..., volume II, h. 852; Abû Uwânah, *Musnad* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t. Th) volume IV, h. 120

pezina yang belum menikah wajib dihukum dera dan diasingkan karena tambahan yang terdapat dalam hadîts adalah sebagai penjelas atas apa yang tertera dalam al-Qur'ân.[440]

Contoh kedua dalam hal kesaksian dan sumpah. Ketika seseorang menuduh orang lain maka ia harus mendatangkan saksi. Para ulama bersepakat apabila penuntut atau penggugat dapat mengajukan dua orang saksi mengenai gugatanya dan kesaksian keduanya diterima, maka gugatanya diterima. Apabila ia tidak dapat mengajukan bukti dan meminta agar orang yang tergugat disumpah kemudian ia mau melakukan maka gugatanya ditolak. Para ulama berbeda pendapat apabila tergugat tidak mau bersumpah apakah gugatan dapat diterima apabila penggugat bersumpah? Kedua, apabila penggugat hanya bisa menghadirkan satu orang saksi dan ia mau bersumpah apakah gugatanya diterima dengan seorang saksi tadi ditambah dengan sumpahnya?

Dalam permasalahan gugatan dan bukti, ada beberapa rukun yang harus dipenuhi. Pertama mudda'i, yaitu penuntut hak. Kedua, mudda'a alaihi yaitu orang yang dituntut akan haknya. Dan mudda'a fîh atau mudda'a bihi. Selain itu harus ada bayyinah yaitu Segala sesuatu yang menunjukkan kebenaran dari saksi, sumpah, qorinah dan lain sebagainya.

Ada beberapa hal yang menjadi syarat sahnya dakwaan. Pertama, Dakwa tidak akan sah, kecuali jika dia jelas dan terperinci. karena hukum akan bergantung padanya, dan orang yang dituduh harus jelas dan diketahui. penuduh berterus terang dalam menuntutnya, serta yang dituduh harus sudah jatuh tempo jika dia berupa hutang. Kedua, keadaan bukti. Terkadang bayyinah dapat berupa dua orang saksi laki-laki, satu laki-laki dan dua perempuan, terkadang empat orang saksi, terkadang tiga orang saksi dan terkadang juga satu orang saksi

[440] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume XII, h. 157

dengan sumpah dari penuduh.[441] Disyaratkan dalam persaksian haruslah seorang yang adil dalam bersaksi.

Dalam permasalahan tuduhan, manusia terbagi tiga. Pertama mereka yang dikenal di tengah-tengah masyarakat sebagai orang yang beragama, bertakwa dan dia bukan seorang yang pantas untuk dituduh. Orang seperti ini tidak dipenjara dan tidak dicambuk, bahkan orang yang menuduhnya di hukum. Kedua, orang yang dituduh tidak diketahui keadaannya, dia tidak dikenal sebagai orang baik dan tidak juga sebagai seorang pelaku kejahatan, dalam keadaan seperti ini ia dipenjara sampai diketahui keadaannya untuk menjaga kebenaran. Ketiga, orang yang dituduh dikenal sebagai pelaku kejelekan serta kejahatan. Orang seperti ini pantas untuk dituduh, dan hukumannya lebih berat dari kelompok kedua demi untuk menjaga hak umat manusia.

Ulama Hanafiyah berpendapat hakim tidak dapat melaksanakan hukum jika penggugat hanya bisa menghadirkan satu orang saksi disertai sumpah. Dalil yang mereka gunakan adalah Qur'ân surat al-Baqarah ayat 282,[442] surat al-Talâq ayat 2,[443] surat al-Baqarah ayat 282,[444] surat al-Mâidah ayat 106,[445] surat al-Nûr ayat 4.[446] Dalam ayat-ayat tersebut jelas bahwa bukti yang diminta adalah saksi. Persaksian hanya dapat dilakukan oleh dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki beserta dua orang perempuan. Dalam persaksian orang yang melakukan zina

---

[441] Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan wanita* (Jakarta: Gema Insani, 1999) h. 279

[442] (...وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...). Menurut al-Jassâs firman Allah tersebut menunjukan dua pengertian. Pertama, salah satu dari sifat saksi adalah iman karena ayat ini sebelumnya didahului oleh khitab kepada orang-prang yang beriman. Dia juga harus memiliki sifat jujur dan amanah menurut sebagian besar orang. Kedua, dia haruslah orang yang bebas –bukan hamba sahaya–. Menurutnya jumlah saksi lebih penting dari sifat-sifat yang dimilikinya karena itu bersifat qat'î dan disebutkan dalam ayat. Lihat al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur'ân...,* volume I, h. 494

[443] (...فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا)

[444] (...وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ...)

[445] (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ...)

[446] (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)

diharuskan menghadirkan empat orang saksi laki-laki. Adapun h̲adîts-h̲adîts yang menunjukan kebolehan menghadirkan satu orang saksi beserta sumpah orang yang menggugat merupakan h̲adîts Ahâd yang tidak masyhûr.[447]

Selain ayat-ayat di atas, mereka juga berdali dengan beberapa h̲adîts, diantaranya [448](الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ), hadîts [449](شاهداك أو يمينه) hadîts pertama menunjukan bahwa sumpah dilakukan oleh orang yang tergugat, jika bukti diperbolehkan dengan menghadirkan satu orang saksi disertai sumpah penggugat mengapa dalam hadîts diwajibkan sumpah bagi tergugat? H̲adîts kedua menunjukan bahwa penggugat hanya boleh memilih antara dua hal yaitu menghaditkan dua orang saksi atau sumpah dari orang yang tergugat.[450]

Jumhûr selain Hanafiyah berpendapat bahwa satu orang saksi dan sumpah dari penggugat diperbolehkan dalam syariat. Dalil-dalil yang mereka gunakan

---

[447] Sesuai dengan pembagian hadîts berdasarkan banyaknya perawi, maka sunnah memiliki tingkatan dalam hal *Qath'iy dan zhanniy*. Hadîts mutawatir, dikarenakan begitu banyaknya perawi yang meriwayatkan, dapat dikategorikan sebagai *qath'iy al-tsubūt 'an al-nabiy*. Dalam hal penunjukan dalilnya, terdapat sunnah mutawatir yang menunjuk kepada satu arti dan tidak memungkinkan penafsiran kepada arti yang lain (*qath'iy al-dalālah)* dan ada pula yang menunjuk kepada beberapa arti, sehingga dimungkinkan terjadinya perbedaan interpretasi berdasarkan arti yang ditunjukkan oleh lafaz dimaksud *(zhanniy al-dalālah)*. Sunnah Masyhur, dari sisi jumlah perawinya tidak mencapi derajat mutawatir, dikaterikan sebagai *qath'iy al-tsubūt 'an al-shahabiy*. Sebagian ulama Hanafi menggolongkannya sama dengan hadîts mutawatir. Adapun sunnah Ahad, dikarenakan sedikitnya perawi yang meriwayatkan, maka diduga kuat berasal dari Rasulullah SAW *(zhanniy al-tsubūt 'an al-nabiy)*. Adapun dari sisi penunjukan dalilnya, sebagaimana sunnah mutawatir, juga terdapat sunnah yang disifati sebagai *qath'iy al-dalālah* dan *zhanniy al-dalālah* berdasarkan lafaz yang dikandungnya. . Mukhtar Yahya dan Fatkhurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. (Bandung, Al Ma'arif, 1986) hal. 56; Mannā' Al-Qaththān, *Al-Tasyri' wa al-Fiqh fī al-Islām* (Kairo, Maktabah Wahbah, 1989) hal. 81

[448] Hadîts tersebut diriwayatkan oleh al-Baihaqî dari Ali bin Ahmad bin 'Abdân dengan lafaz hadîts لو يُعطى الناس بدعواهم لادّعى رجالٌ أموال قوم ودماءَهم ، ولكن البيِّنة على المُدَّعِي ، واليمين على من أنكر, Ahmad meriwayatkan dengan lafaz البينة على المدعي واليمين على من أنكر, al-Turmudzî meriwayatkan dari Ali bin Hajar dengan lafaz البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه . al-Baihaqî, *Sunan al-Sughrâ*..., volume IX, h. 234; Malik bin Anas, *Muwatta' al-Imâm Mâlik* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991) volume III, h. 35

[449] Al-Bukhârî meriwayatkan dari Utsmân bin Abî Syaibah dengan lafaz hadîts (… إِنَّ الْأَشْعَثَ بْنَ قَيْسٍ خَرَجَ إِلَيْنَا فَقَالَ مَا يُحَدِّثُكُمْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَحَدَّثْنَاهُ بِمَا قَالَ فَقَالَ صَدَقَ لَفِيَّ أُنْزِلَتْ كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فِي شَيْءٍ فَاخْتَصَمْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُ إِذًا يَحْلِفُ وَلَا يُبَالِي فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ يَسْتَحِقُّ بِهَا مَالًا وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ…) , Muslim meriwayatkan dari Ishâq bin Ibrâhim dengan lafaz yang telah disebutkan di atas. Muslim, *Sahîh Muslim*..., volume I, h. 123; al-Bukhârî, *al-Jâmi'*..., volume III, h. 178

[450] Al-Sarakhsî, *al-Mabsût*..., volume XVI, h. 113-114

antara lain hadîts (قضى بيمين وشاهد)[451], hadîts (أن النبي صلى الله عليه و سلم قضى باليمين مع الشاهد)[452], serta hadîts-hadîts lain yang mendukung pendapat mereka. Menurut jumhûr, hadîts-hadîts tersebut membuktikan bahwa hukum dalam pengadilan dapat dilakukan dengan menghadirkan satu orang saksi beserta sumpah dari penggugat. Hadîts-hadîts tersebut sahîh dan hasan. Hadîts pertama dari Ibn 'Abbâs merupakan hadîts yang paling sahîh dalam bab ini. Ibn al-Jauzî mengatakan hadîts-hadîts tentang kebolehan menghadirkan satu orang saksi disertai sumpah penggugat merupakan hadîts sahîh yang diriwayatkan oleh lebih dari duapuluh orang sahabat.[453] Selain dalil-dalil di atas, mereka juga berhujjah dengan ijma' bahwa sahabat telah bersepakat tentang kebolehan menghadirkan satu orang saksi disertai sumpah penggugat.

Dalam hal ini, Ibn Hajar berpendapat bolehnya menghadirkan satu orang saksi disertai sumpah penggugat. Ada beberapa hal yang mendasari hal ini. Diantaranya hadîts-hadîts yang telah disebutkan oleh jumhûr ulama di atas. Ibn Hajar juga berpendapat jika sebuah hadîts memuat tambahan atas apa yang terdapat dalam al-Qur'ân maka ini dapat diterima jika hadîts tersebut masyhûr.[454]

Berbeda dengan Ibn Hajar, al-'Ainî berpendapat tidak boleh menambah apa yang terdapat dalam al-Qur'ân jika hukumnya berbeda karena itu merupakan nasikh, penghapusan hukum yang terdapat dalam al-Qur'ân oleh sunnah tidak diperbolehkan jika hadîts yang ada bukanlah masyhûr. Ibn Hajar menjawab apa yang dikatakan oleh al-'Ainî bahwa naskh dapat dibagi menjadi dua yaitu naskh

---

[451] Muslim meriwayatkan dari 'Amrû bin Dînar dengan lafaz diatas. Abû Dâwûd meriwayatkan dengan lafaz yang sama dari Utsmân bin Abî Syaibah Muhammad bin Futûh, *al-Jam'û...*, volume II, h. 96; Abû Dâwûd, *Sunan...*, volume III, h. 341

[452] Diriwayatkan oleh al-Turmudzî dari Ya'qûb bin Ibrâhim, Ibn Mâjah meriwayatkan dari Abû Mus'ab al-Madînî. al-Turmudzî, *Sunan...*, volume III, h. 627; Ibn Mâjah, *Sunan...*, volume II, h. 793

[453] Muhammad al-Khatîb al-Syarbînî, *Mughnî al-Muhtâj Ilâ Ma'rifati Ma'ânî...*, volume II, h. 443

[454] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume

dzât dan naskh sifat, dalam hal ini hukum yang terdapat dalam sunnah adalah naskh sifat, hukum tersebut dapat juga merupakan pengkhususan atas apa yang ada dalam al-Qur'ân. Berbeda dengan Ibn Hajar, al-Ainî berpendapat naskh sifat dan naskh dzât hukumnya sama, keduanya tidak diperbolehkan dalam hal ini. Ia juga mengatakan tambahan yang terdapat dalam sunnah tidak dapat dikatakan pengkhususan tehadap hukum yang ada dalam al-Qur'ân secara mutlak. Pengkhususan dapat dilakukan jika tambahan yang ada memiliki hukum tersendiri.

Ibn Hajar berpendapat hadîts-hadîts tentang kebolehan menghadirkan satu orang saksi beserta sumpah dari penggugat merupakan hadîts-hadîts sahîh yang tidak diragukan lagi kebenaranya. Al-Ainî berpendapat jika hadîts-hadîts yang disebutkan oleh Jumhûr merupakan hadîts masyhûr, kemungkinan itu adalah masyhûr menurut mereka maka tidak wajib diamalkan oleh yang lain. Al-Ainî menganggap hadîts riwayat Muslim yang dijadikan dalil oleh jumhûr terdapat illat di dalamnya yang dapat membuat cacat hadîts.

Perdebatan panjang di atas membuktikan bahwa baik Ibn Hajar maupun al-'Ainî mencoba untuk membela pendapat masing-masing madzhab mereka.[455]

Dari semua pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa perbedaan madzhab memiliki pengaruh dalam interpretasi. Ibn Hajar al-'Asqalânî yang beraliran Syâfi'î dalam memberikan interpretasi tehadap hadîts cenderung dipengaruhi oleh madzhabnya. Begitu pula dengan al-'Ainî, kitab Umdat al-Qâri dapat dikatakan banyak memiliki kecenderungan terhadap madzhab Hanafî.

[455] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî...*, volume V, h. 180-182; Badr al-Dîn al-'Ainî, *Umdat al-Qârî...*, volume XIII, h. 344-351

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan terdahulu dapat disimpulkan beberapa hal berikut ini:

1. Madzhab memiliki pengaruh terhadap syarah hadîts. Dalam memberikan interpretasi terhadap sebuah teks seperti hadîts, seorang penulis telah memiliki serangkaian pengetahuan, baik tentang seluk beluk bahasa, konteks dan intra teks dalam al-Quran atau hadîts dan inter teks dalam al-Quran atau hadîts dengan teks lain. Pengetahuan ini akan mempengaruhi interpretasi seseorang terhadap teks tersebut. Selain pengetahuan, faktor eksternal seperti sosio historis dan madzhab juga mempengaruhi. Dalam mensyarah hadîts-hadîts yang terlihat kontradiktif misalnya, Ibn Hajar al-'Asqalânî lebih mengedepankan kompromi terhadap hadîts-hadîts tersebut seperti metode yang digunakan dalam madzhab Syâfi'î, adapun Badr al-Dîn al-'Ainî yang bermadzhab Hanafî mengedepankan tarjîh terhadap salah satu dalil seperti metode yang dikedepankan dalam madzhab Hanafî.

2. Madzhab Memiliki pengaruh terhadap perkembangan literatur syarah hadîts di Indonesia. Penelitian yang dilakukan oleh Howard M. Federspiel tentang tidak berkembangnya literatur hadîts di Indonesia telah terbantahkan. Meskipun berjalan lambat namun kajian kitab-kitab hadîts telah berkembang khususnya sejak dijadikan bahan ajar pada pondok pesantren, madrasah dan perguruan tinggi seperti literatur-literatur yang disebutkan dalam silabus serta penelitian yang dibuktikan oleh Mahmud Yunus dan Martin Van Bruinessen dalam buku mereka. Salah satu kitab yang dikaji di lembaga pendidikan adalah *Sahîh al-Bukhârî* dan

syarahnya. Kitab ini telah ada dan kajiannya berkembang di Indonesia serta dipakai sebagai rujukan penting. Namun pada perkembanganya, kitab syarah S̲ah̲îh̲ *al-Bukhârî* yang dipakai dan berkembang di Indonesia hanya *Fath̲ al-Bârî*. Mungkin ada beberapa kalangan yang menggunakan syarah lain seperti *Umdât al-Qârî* –sebagai syarah S̲ah̲îh̲ *al-Bukhârî* yang lengkap lainya– namun sangat sedikit dibandingkan dengan penggunaan *Fath̲ al-Bârî*. Salah satu faktor yang melatarbelakangi hal ini adalah pembawa Islam di wilayah Nusantara yang menganut madzhab Syâfi'î sehingga madzhab mayoritas penduduk Indonesia adalah Syâfi'î dan literatur-literatur yang digunakan sejalan dengan madzhab tersebut.

B. Implikasi Penelitian

Dari beberapa kesimpulan diatas, terdapat beberapa implikasi yang perlu dicermati:

1. Penelitian ini hanya mengkaji tentang pengaruh madzhab terhadap interpretasi dan perkembangan literatur syarah hadîts dengan membandingkan Fath al-Bâri dan Umdat al-Qârî. Penulis berharap adanya penelitian lanjutan terhadap kitab-kitab lain yang dapat mencerminkan pengaruh madzhab teradap perkembanganliteratur hadîts di Indonesia seperti kajian terhadap kitab Bulûgh al-Marâm dan Nail al-Autâr yang banyak digunakan sebagai rujukan pada lembaga-lembaga pendidikan di Indonesia, baik madrasah, pondok pesantren maupun perguruan tinggi.. Selain itu juga perlu adanya penelitian lanjutan tentang perbandingan interpretasi Ibn Hajar dan al-‘Ainî terhadap hadîts-hadîts Sahîh al-Bukhârî secara lebih mendalam.

2. Dengan penelitian ini diharapkan kajian hadîts di Indonesia lebih berkembang dan bagi lembaga pendidikan baik formal maupun non-formal dapat mempertimbangkan penggunaan kitab Umdat al-Qârî sebagai syarah Sahîh al-Bukhârî lainya. Umdat al-Qârî meskipun penulisnya berlatar belakang madzhab Hanafî, namun karya tersebut memiliki banyak kelebihan terutama dari kajian bahasa.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Azîz bin Ahmad bin Muhammad, 'Ala' al-Dîn al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'An Usûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997)

Abd al-Bâqî, Muhammad Fuad, *al-Lu'lu wa al-Marjân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th)

Abd al-Salâm, Ahmad Nahrawî, *Ensiklopedia Imâm Syâfi'î* (t. Tp: Hikmah, t. Th)

Abd al-Wahhâb 'Abd al-Salâm, *Atsar al-Lughah Fî Ikhtilâf al-Mujtahidîn* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2000)

Abdul Satar Syaikh, *Ibn Hajar al-Asqalani; Amir al-Mukminin fi al-Hadits* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992)

Abdul Mun'im, Subhi, *al-Syarq al-Islâmî Zaman al-Mam âlik wa al-'Utsmaniyîn* (Kairo: Dâr al-'Araby, t. th)

Al-Adnarawî, Ahmad bin Muhammad, *Tabaqât al-Mufassirîn* (Madinah: Maktabah al-Ulûm wa al-Hukmu, 1997)

Al-'Ainî, Muhammad bin Mahmud, *Umdat al-Qâri Syarhi Sahîh al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2001)

Al-Ainî, Muhammad Mahmûd Ibn Ahmad, *al-Bidâyah Fî Syarah al-Hidâyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980)

Al-'Alwânî, Tâha Jabir Fayyad, *Adab al-Ikhtilâf Fi al-Islâm* (Herndon: The International Institute Of Islamic Thought, 1987)

Al-Anbârî, Abû Bakr Muhammad bin Qâsim, *al-Zâhir fî Ma'ânî Kalimât a-Nâs* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992)

Al-'Asqalani, Ibn Hajar, *Taghliq al-Ta'liq* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th)

------------, *al-Mutâlib al-Aliyah bi al-Zawâid al-Masânid al-Tsamâniyah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.)

------------, *al-Isâbah Fî Tamyîz al-Sahâbah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002)

------------, *al-Nukât 'Ala Kitab Ibn al-Salâh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994)

------------, *Fath al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî* (Kairo: Maktabah Aimân, 2001)

------------, *Nuzhat al-Nazar Syarah Nukhbat al-Fikr* (Madinah: Maktabah al-'Ilmiyah, t.th)

-----------, *Ta'rif Ahl al-Taqdîs Bi Marâtib al-Mausûfina Bi al-Tadlîs* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984)

-----------, *Tahdzib al-Tahdzib* (Beirut: dar al-Fikr, 2001)

-----------, *Intiqadh al-I'tiradh fi al-Raddi 'ala al-Aini fi Srarhi al-Bukhari* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, t.th.)

Al-Attas, S. M. N., *Raniry and Wujudiyah Of 17th Century Acheh* (Singapore, MBRAS, 1966)

Al-A'zamî Muhammad Diya' al-Rahmân, *al-Minah al-Kubrâ Syarh wa Takhrîj al-Sunan al-Sughrâ* (Riyâd: Maktabah al-Rusyd, 2001)

Abû al-Fida' Ismail bin Umar Ibn Katsîr, *Al-Bidayah wa al-Nihayah* (Beirut: Maktabah Ma'ârif, t. Th)

Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî, t. Th)

Abû Ghuddah, Abd al-Fattah, *Tahqîq Ism al-Sahîhain wa Ism Jâmi' al-Turmudzî* (Aleppo: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyah, 1993)

Abu Rahma, Muhammad Husein ‘Abid, *Ushul Fiqh di dalam Fath al-Bâri karya Ibnu Hajar al-Asqalani: Suatu Kajian dan Penelitian* (Malaysia: UKM, 1994)

Abû Syuhbah, M. M, *Fî Rihâb al-Sunnah: Kutub al-Sittah* (Kairo: Majma’ Buhuts al-Islâmiyyah, 1969)

Abû Syuqqah, Abdul Halim, *Kebebasan wanita* (Jakarta: Gema Insani, 1999)

Abu Ubaidah, Masyhur bin Hasan bin Salman dan Abu Hudzaifah Râid bin Sabri *Mu’jam al-Mushannafat al-Wâridah fi Fath al-Bâri* (Riyad: Dâr al-Hijrah, 1991).

Abû Uwânah, *Musnad* (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t. Th)

Abû Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Madzâhib al-Islâmiyah Fî al-Siyâsah wa al-‘Aqâid wa Tarikh al-Madzâhib* (Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî)

-----------, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1377 H./1958)

‘Ala’ al-Dîn, Abd al-Azîz bin Ahmad bin Muhammad al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr ‘An Usûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997)

Abû Zahwu, M. M., *al-Hadîts wa al-Muhadditsun : Inâyah al-Ummah al-Islâmiyah Bi al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t. Th)

Abdullah bin Yâsin al-Pariswanî, *Ziyât al-Ta’lîqât* (t. Tp: Maktabah al-Turâts al-Islamî, t. Th)

Al-Qaradâwî, Yusuf, *Kaifa Nata’âmal Ma’a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002)

A’zamî M. M, *Hadîts Nabi dan Sejarah Kodifikasinya* terj. Mustafa Ali Ya’qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994)

Anis, Ibrâhim, *Fî al-Lahajât al-'Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anjalu, 1973)

Azra, Azyumardi, *Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran* (Jakarta: YOI, 1989)

------------, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998)

-----------, *Menemukan sejarah: wacana pergerakan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995)

B. Lewis, V. L. Menage, C. H. Pellat, J. Schacht, *The Encyclopedia Of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986)

Al-Baghdâdî, al-Khatib, *Târikh Baghdâd* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t. Th)

----------------, *Al-Kifâyah Fî 'Ilm al-Riwâyah* (Madînah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, t. Th)

---------------, *Al-Jâmi' Li akhlâq al-Râwî wa Adâb al-Sâmi'* (Riyâd: Maktabah al-Ma'ârif, 1983)

Baidan, Nasruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005)

Baloch, *The Advent Of Islam In Indonesia* (Islamabad: National Institute of Historical and Culture Research, 1980)

Al-Basarah, Nabil Mansûr, *Tajrid Asma' al-Ruwat Alladzina Tukullima Fihim Ibnu Hajar Fi Fath al-Bâri Wa Muqaranatu Kalamihi Bima Qalahu Fi Taqrib at-Tahdzib* (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1407 H)

Benda, Harry J., *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980)

Boehari, S. Ibrahim, *Sejarah Masuknya Islam dan Proses Islamisasi di Indonesia* (Jakarta: Publica, 1971)

Buchman, David, *The Niche of Lights by al-Ghazali* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998)

Al-Bukhârî, Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il, *Sahîh al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001)

--------------, *al-Târikh al-Kabîr* (Beirut: Dar al-Fikr, t. Th)

Burton, John, *An Introduction To The Hadith* (Britain: Edinburg UniversityPress)

Bourgoin, Suzanne Michele, *Encyclopedia of World Biography: Ford-Grilliparzer* (Gale Research, 1998)

Chejne, Anwar G., *The Arabic Language: Its Role in History* (U of Minnesota Press, 1969)

Coulson, N. J. A, *History of Islamic Law* (Eidenburgh: University Press, 1994)

Danarta, Agung, *Syarah Matan Hadits dalam al-Bâri; Suatu Pendekatan Naqli dan Ra'yi* (Ujung Pandang: IAIN Alaudin, 1996)

Dister, Nico Syukur, *Pengalaman dan motivasi beragama: pengantar psikologi agama* (Kanisius, 1994)

Djalal, Abdul, *Urgensi Tafsir Maudu'î Pada Masa Kini* (Jakarta: Kalam Mulia, 1990)

Djayadiningrat, R. A. Hoesen, *Islam Jalan Mutlak* (Jakarta: Kenneth W. Morgan PT Pembangunan, 1963)

Al-Dzahabi, Syams al-Dîn Aû 'Abdillah Muhammad bin Ahmad, *Siyar A'lam al-Nubala'* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th)

Eagleton, Terry. *Teori Sastra: Sebuah Pengantar Komprehensif* (Yogyakarta: Jalasutra, 2006)

Edward Fandick, *Iktifa' al-Qanu' Bimâ Huwa Matbû'* (Beirut: Dâr al-Sâdir, 1896)

Al-Farmâwî, Abd al-Hayy, *Metode Tafsir Maudû'î,* terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Rajawali press, 1994)

----------------, Abd al-Hayy, *al-Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Maudû'î* (t.tp.: Matba'ah al-Hadârah al-'Arabiyyah, 1977)

Farûqi, M. Yusuf, *Development Of Usûl al-Fiqh* (New Delhi: Adam Publishers&Distributors, 2007)

Federspiel, Howard M., *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia, Monograph in Southeast Asian Studies*, (Program for SAS, Arizona State University, 1993)

-------------, *Persatuan Islam, Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996)

Ghaffar, Hasan Abdul, *Critism Of Hadith Among Muslims With Reference to Sunan Ibn Maja* (England: Taha Publishers, 1986)

Ghâwuî, Wahbî Sulaimân, *Abû Hanîfah al-Nu'mân* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1999)

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *al-Mustasfâ Min Ilm al-Usûl* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1997)

Guillaume, Alfred, *The Traditions Of Islam An Introduction to The Study Of The Hadith Literature* (Beirut: Khayat Book&Publishing)

Haiat Kibâr al-Ulama' Bi al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah, *al-Buhûts al-'Ilmiyah* (Riâsah Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyah wa al-Ifta', 2001)

Al-Hâkim, Abû Abdillah al-Naisâburî, *Ma'rifat Ulum al-Hadîts* (Kairo: Dâr al-Mutanabbî, t. Th)

Hallaq, Wael B., *On Inductive Corroboration, Probability and Certainly in Sunni Legal Thought*, in Heer, ed. Islamic Law and Jurisprudence

Haleem, M. A. S. Abdel, *Context and Internal Relationship: Keys to Qur'anic Exegesis* dalam GR. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'an* (London and New York: Routledge, 1993)

Hall, D. G. E., *History Of South-East Asia* (London:Macmillan, 1964)

Hamka dan Muhammad Said, *Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam di Indonesia di Medan*, th. 1963)

Hanadi, Muhammad Abdul Qadir, *Al-Ikhtiyar an-Nahwiyah bi al-Hadits an-Nabawi 'Inda al-Imam Badr ad-Din al-Aini Fi Dhaui Kitabihi* (*Umdat al-Qârî*) (Madinah: Jamiah al-Islamiyah)

Al-Hasrî, Ahmad Muhammad, *Ikhtilâf al-Fuqaha' wa al-Qadâyâ al-Muta'alliqah Bihi Fî al-Fiqh al-Islâmî al-Muqârin* (Kairo: Maktabah Kulliyyât al-Azhariyah, 1989) h. 396

Al-Humaidî, Muhammad bin Futûh, *al-Jam'u Baina al-Sahîhaini al-Bukhârî wa Muslim* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2002)

Hitti, Philip K., *The Arabs a Short History*, terj. Usuluddin Hutagalung dan OP Sihombing, Dunia Arab Sejarah Singkat (Bandung: Sumur Bandung, t. th)

Hussain, Jamila *Islam its law and society* (Federation Press, 2004)

Ibn 'Asâkir, *Târikh Damsyiq* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th)

Ibn al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyya, *al-Sâhibî Fî al-Fiqh al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1963)

Ibn Aqîl, *Syarh Ibn 'Aqîl 'Alâ Alfiyah Ibn Mâlik* (Kairo: Dâr al-Turâts, 1980)

Ibn Futûẖ, Muhammad, *al-Jam'u Baina Sahîh al-Bukhârî wa Muslim* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2002)

Ibn Hanbal, Ahmad, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1999)

Ibn Hibbân, *Sahîh Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Bilbân* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1993)

Ibn Katsîr, *al-Bâits al-Hatsîts Fî Ikhtisâr Ulûm al-Hadîts* (Makkah: Maktabah Nizâr Musṯafâ al-Bâz)

--------------, *Tafsîr al-Qur'ân al-Aẕîm* (Dâr al-Taybah, 1999)

Ibn Khalikân, *Wafiyât al-A'yân Wa Anba' Abna' al-Zamân* (Beirut: Dâr al-Sâdir, 1994)

Ibn Mâkûl, *al-Ikmâl Fî Raf'i al-Irtiyâb 'An al-Mu'talaf wa al-Mukhtalaf Fî al-Asma' wa al-Kunâ wa al-Ansâb* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî)

Ibn Mâkûlâ Ali bin Hibatullah bin Abî Nasr, *al-Ikmâl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H)

Ibn Manẕûr, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Sâdir, t. Th)

Ibn. Naqui, Ahmad al-Musri, dkk. *The reliance of the traveller: a classic manual of Islamic sacred law* (Modern Printing Press, 1991)

Ibn Nujaim, Zain al-Dîn al-Hanafî, *al-Bahr al-Râiq Syarh Kanz al-Daqâiq* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t th)

Ibn Qâḏî Syuhbah, *Tabaqât al-Syâfi'iyyah* (Beirut: Âlam al-Kutub, 1407 H)

Ibn al-S̱alâh, *Muqaddimah Ibn al-S̱alâh* (Kairo: Dâr al-Tsurayya, t. th)

Ibrahim Mustafâ, Ahmad al-Ziyât, Hâmid 'Abd al-Qadîr dan Muhammad al-Najjâr, *al-Mu'jam al-Wasît* (t. Tp: Dâr al-Da'wah, t. Th)

Ibrahim, Muslim Dr, MA, *Pengantar Fiqh Muqâran* (Jakarta: Erlangga, 1991)

Ishaq Kando, Muhammad, *Manhaj Ibnu Hajar Fi al-Aqaid Min H̲ilali Kitabihi Fath al-Bâri* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, t.th.)

Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyah* (t. Tp: Dâr al-Wafa’, 2005)

Itr, Nûr al-Dîn, *al-Imâm al-Turmudzî Wa al-Muwâzanah Baina Jami’ihi wa Baina Sahîhain* (t.t: Matba’at Lajnat al-Ta’lîf wa al-Nasyr, 1970)

Jalaluddin, *Psikologi Agama* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005)

Al-Jawâbi, Muhammad Tâhir, *Juhûd al-Muhadditsîn Fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabawî al-Syarîf* (Muassasah al-Karîmî bi Abdillah, t.th)

Al-Jazarî, Abû al-Sa’adât al-Mubârak bin Ahmad, *al-Nihâyah Fî Gharîb al-Hadîts wa al-Atsâr* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1979)

Al-Jazâirî, Tâhir, *Taujîh al-Nazar Ilâ Usûl al-Atsâr* (Halab: Maktabah al-Matbû’ât al-Islâmiyah, 1995)

Al-Jundî, Abdul Halîm, *Abû Hanîfah Bat̲al al-H̲urriyyah wa al-Tasâmuh Fî al-Islâm* (Kairo: al-Majlis al-A’lâ Li al-Syuun al-Islâmiyyah, 1966)

Al-Juwainî, Mustâfâ al-S̲âwî, *Manâhij Fî al-Tafsîr* (Iskandariyah: Dâr al-Ma’ârif, t. th) h. 124

Al-Jayzânî, Muhammad bin Husain bin Hasan, *Ma’âlim Usûl al-Fiqh ‘Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah* (t. Tp: Dâr Ibn al-Jauzî, 1427 H)

Jeanrond, Warmer G., *Theological Hermeneutics: Development and Signivicance* (New York: Crossroad, 1991)

Justine Vaisutis, *Indonesia* (Lonely Planet, 2007)

Jones, Russell, *Loan-words in Indonesian and Malay* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008)

Al-Kasânî, ‘Ala’ al-Dîn, *Badâi’ al-Sanâi’ Fî Tartîb al-Syarâi’* (Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Arabî, 1982) volume II, h. 3

Al-Kandahlawî, Muhammad Zakariya, *Aujâz al-Masâlik Ilâ Muwatta' Mâlik* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th) Volume I, h. 45-55

Al-Khatîb, Ajjaj, *Usûl al-Hadîts: Ulûmuhu Wa Mustalâhuhu* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981) h. 31

Al-Khasyît, Muhammad Utsmân, *Mafatîh Ulûm al-Hadîts Wa Turûq Takhrîjih* (Kairo: Maktabah al-Qur'an, t. Th)

Kahâlah, Umar Ridâ, *Mu'jam al-Muallifîn* (Beirut: Dâr Ihya' al-'Arabî, t. Th)

Kamâl al-Dîn Muhammad bin 'Abd al-Wâhid, *Fath al-Qadîr Syarh al-Hidâyah* (Kairo: Matba'ah Mustafâ Muhammad)

Kamiluddin, Uyun, *Menyorot ijtihad Persis: fungsi dan peranannya dalam pembinaan hukum Islam di Indonesia*(Tafakur, 2006)

Kando, Muhammad Ishâq, *Manhaj al-Hâfiz Ibn Hajar al-'Asqalânî Fi al-Aqîdah Min Hilâli Kitâbihi Fath al-Bârî* (Riyad: Maktabah al-Rusyd, t. Th)

Al-Kâsânî, *Badai' al-Sanâi'* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1982)

Kawas, Sabri Khalid, *Ibn Hajar al-Asqalani: A Study of The Background, Education and Career A'alim in Egypt* (USA: Princton University, 1965)

Al-Khafîf, 'Alî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqaha'* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1996)

Khalîfah, Mustafâ bin Abdullah Hâjî, *Kasyf al-Dzunûn 'An Asâmî al-Kutub wa al-Funûn* (Beirut: Dâr Ihya' al-Turats al-'araby, t. Th)

Khallâf, Abdul Wahhâb, *Ilmu Usul Fiqh* (Semarang: Taha Putra Group, 1994)

Al-Khinn, Mustafa Sa'id, *Atsâr al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1392 H./ 1972 M)

Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1977)

Lalljee, Yousuf N. , *Know Your Islam* (TTQ, INC, 1993)

Leaman,Oliver, *The Qur'an: an encyclopedia* (Taylor & Francis, 2006)

Mahmud, Mani' Abd Halim, *Metode Tafsîr: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir* terj. Faisal Saleh dan Syahdianor (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006)

Mâlik bin Anas, *Muwatta' al-Imâm Mâlik* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991)

Ma'tuq, Salih Yusuf, *Badr al-Din al-Aini wa Atsâruhu fi Ilmi al-Hadits* (Riyadh: Dâr al-Basyâir al-Islamiyah)

Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995)

Al-Mâwardî, Abû al-Hasan, *Tafsîr al-Mâwardî al-Nukat wa al-'Uyûn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t. th)

Al-Maqdisî, Abû Abdillah Muhammad bin Ahmad Abd al-Hâdî, *Manâqib al-Imâm al-Arba'ah* (Dâr al-Muayyad, t. Th)

-------------, *al-Mu'în Fî Tabaqât al-Muhadditsîn* (Ammân: Dâr al-Furqân, 1404 H)

Al-Mizzî, Yusuf bin Zakî Abdurrahmân Abû al-Hajjâj, *Tahdzîb al-Kamâl* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1980)

Al-Mubârakfûrî, Abd al-Rahmân bin Abd al-Rahîm, *Muqaddimât Tuhfat al-Ahwadzî Syarh Jâmi' al-Turmudzî* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th)

Muhammad bin Abî Bakr bin 'Abd al-Qâdir , *Mukhtâr al-Sihhâh* (Beirut: Maktabah Lubnân, 1995)

Muir, William, *The Life Of Mahomet* (London, 1894)

Al-Mûsilî, Ahmad bin Alî bin al-Mutsannâ Abû Ya'lâ al-Tamîmî, *Musnad Abû Ya'lâ* (Damaskus: Dâr al-Ma'mûn Lî al-Turâs, 1984)

Muslim bin al-Hijaj al-Qusyairi al-Naisabury, *Sahîh Muslim* (Kairo: Dâr al-Hadîts, t.th)

Nasohah, Zaini, *Syariah dan undang-undang: suatu perbandingan* (Utusan Publications, 2004)

Al-Nawawî, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th)

Nurhaedi, Dadi, *Sahih Ibnu Khuzaimah: Studi Kitab Hadits* (Yogyakarta: Teras Press, 2003)

Al-Qurasyî, Abd al-Qâdir bin Abî al-Wafa' Muhammad bin Abî al-Wafa', *al-Jawâhir al-Mudiyyah Fî Tabaqât al-Hanafiyah* (Karachi: Mîr Muhammad Kutub Khânah, t. Th)

Rahman, Asimuni A. dkk., *Kurikulum (Manhaj al-Dirâsah) Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Fakultas Syariah, 1971)

Rahmani, Aftab Ahmad, *The Life and Works of Ibnu Hajar al-Asqalani* (India: Islamic Culture Board Hyder Abad, 1973)

Rasyadi, Rahmat, M, Rais Ahmad, *Formalisasi syariat Islam dalam perspektif tata hukum Indonesia* (Ghalia Indonesia, 2006)

Al-Râzî, Muhammad bin Umar bin al-Husain, *al-Mahsûl Fî 'Ilm al-Usûl* (Riyâd: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Su'ûd al-Islâmiyah, 1400 H)

Al-Râzî, Abû Muhammad 'Abdurrahmân bin Abî Hâtim, *al-Marâsil* (Syiria: Muassasah al-Risâlah, 1977)

Rippin, Andrew, *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature* (Routledge, 2003)

Al-Rûmî, Fahd bin Abdurrahmân bin Sulaiman, *Buhûts Fî Usûl al-Tafsîr Wa Manâhijuhu* (t. tp: Maktabah al-Taubah, 1419 H)Al-Sabt, Khalid bin Utsmân, *Qawâ'id al-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsah* (Kairo: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H)

Al-Safadî, *al-Wâfî bi al-Wâfiyât* (Beirut: Dâr Ihya' al-Turats al-'Arabî, 2000)

Sâlih, Muhammad Adib, *Tafsîr al-Nusûs Fî al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1993)

Al-San'ânî, Muhammad bin Ismâ'îl, *Taudîh al-Afkâr Lima'ânî Tanqîh al-Anzâr* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th) h. 52, 61

Al-Sâ'idi, Abdurrahman, *Al-ahadits Allati Hukima Ibnu Hajar Fi Fath al-Bâri Min Kitab al-Wudhu' Ila Akhiri Kitab al-Shalat Min al-Juz al-Awwal* (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1407 H)

Al-Sakhawi, *al-Jawahir wa al-Durar fi Tarjamah al-Syaikh al-Islam Ibnu Hajar* (Mesir: Majlis al-A'la, 1986)

---------------, *al-Dhau' al-Lâmi' li Ahli al-Qarni al-Tasi'* (Mesir: Maktabah al-Quds, 1303 H)

Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, *Penyusunan Proposal Tesis/Disertasi* (Jakarta: 2007)

Al-Sibâ'î, Mustafâ, *al-Sunnah Wa MakânatuhâFi al-Tasyri' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2006)

Al-Sarakhsî, *al-Mabsût li al-Sarakhsî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000)

Al-Siddîqî, M. Hasbi, *Sejarah Perkembangan Hadîts* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

-------------, *Pengantar Ilmu Perbandingan Madzhab* (Jakarta: Bulan Bintang, t. Th)

Sîbawaih, *al-Kitâb* (Kairo: Matba'ah al-Umairiyah, 1316 H)

Al-Subkî, Tâj al-Dîn bin ‘Alî bin ‘Abd al-Kâfî, *Tabaqât al-Syâfi’iyyah al-Kubrâ* (t. Tp: al-Hijr Li al-Tabâ’ah wa al-Nasyr, 1413 H)

Sunanto, Musyrifah, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007)

Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006)

Al-Suyûṯî, Jalâl al-Dîn, *Tadrîb al-Râwî Fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988)

-------------, *Bughyat al-Wu’ât Fî Tabaqât al-Lughawiyyîn waal-Nahwiyyîn* (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, t. Th)

-------------, *Tabaqât al-Mufassirîn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1396)

Al-Syâfi’î, *al-Umm* (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1393 H)

Al-Syaibânî, Abû al-Muzaffar Yahyâ bin Muhammad bin Hubairah, *Ikhtilâf al-Aimmah al-‘Ulama’* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002)

Al-Syaibânî, Ahmad bin ‘Amrû bin al-Dahâk Abû Bakr, *al-Ahâd wa al-Matsânî* (Riyâḏ: Dâr al-Râyah, 1991)

Al-Syarbînî, Muhamamad al-Khatîb, *Mughny al-Muhtâj* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. Th)

Al-Syairâzî , Abû Isẖâq, *Tabaqât al-Fuqaha’* (Beirut: Dâr al-Râid al-‘Arabî, 1970)

Syamsu, Muhammad, AS. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia* (Jakarta: Lentera, 1999)

Al-Syaukânî, Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min ‘Ilm al-Usul* (t. Tp: Dâr al-Kitab al-‘Arabî, 1999)

Syihab, M Qurays, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan masyarakat* (Bandung: Mizan, 1993)

------------, *Tafsir al-Qur'an dengan Metode Maudû'î: Beberapa Aspek Ilmiah Tentang al-Qur'an* (Jakarta: PTIQ, 1986)

Al-Tabarî, Muhammad bin Jarîr, *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîl al-Qur'ân* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000)

Al-Tabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr* (al-Mûsil: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 1983)

--------------, *al-Mu'jam al-Awsat* (Kairo: Dâr al-Haramain, 1415 H)

Al-Tahhân, Mahmud, Taisîr Mustâlah al-Hadîts (Iskandaria:Markaz al-Hudâ li al-Dirâsât, 1415 H)

Al-Tahâwî, Abû Ja'far Ahmad bin Muhammad, *Syarh Musykil al-Atsâr* (Beirut: Muassasah al-Risâah, 1987)

Al-Taftâzânî, Sa'd al-Dîn Mas'ûd bin 'Umar al-Syâfi'î, *Syarh al-Talwîh 'Alâ al-Taudîh Li Matn al-Tanqîh Fî Usûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996)

Tawîlah, Abd al-Wahhâb Abd al-Salâm, *Atsar al-Lughah Fî Ikhtilâf al-Mujtahidîn* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2000)

Al-Turmudzî, *al-Jâmi' al-Sahîh Sunan al-Turmudzi* (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabî) volume III, h. 550

Thomas, Joseph, *Universal pronouncing dictionary of biography and mythology* (J.B. Lippincott Company, 1901)

Ushama, Thameem, *Methodologies Of The Qur'anic Exegesis* (Kuala Lumpur: Pustaka Hayathi, t. th)

Al-Utsaimîn, Muhammad bin Sâlih, *Usûl al-Fiqh* (Mekah: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Su'ûd al-Islamiyah, 1420 H)

--------------, *Syarh Manzûmah al-Baiqûniyah Fî Mustalah al-Hadîts* (t. Tp: Dâr al-Tsurayya, 2003)

Utsman, Hasan, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana PTA/IAIN di Jakarta Dirjen Pembinaan Agama Islam Depag, 1986)

Weiss, Bernard, *Knowledge of the past: The Theory Of Tawatur According to Ghazali* . Studia Islamica, 61, 1985)

Wizârah al-Auqâf wa al-Syuûn al-Islâmiyah, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyah* (Kuwait: Dâr al-Salâsil, 1404-1427 H)

Wertheim, W. F., *Indonesian Society in Transition* (Bandung, Sumur, 1956)

Al-Qaṯṯân, Mannā' khalîl, *Al-Tasyri' wa al-Fiqh fī al-Islām* (Kairo, Maktabah Wahbah, 1989)

Yahya, Mukhtar dan Fatkhurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami.* (Bandung, Al Ma'arif, 1986)

Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1985)

Zâdah, Abd al-Latîf bin Muhammad Riyâd, *Asma' al-Kutub* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983)

Zayn, Samih 'Atif, *Islam and human* ideology (Kegan Paul International, 1996)

Al-Zâhidi, Tsana'allah, *Taujîh al-Qârî ilâ al-Qawâid wa al-Fawâid al-Ushuliyyat wa al-Haditsiyyat wa al-Isnâdiyyat fî Fath al-Bâri* (Beirut: Dar al-Fikr, 1405 H)

Al-Zamakhsyarî, Mahmud bin Umar, *al-Fâiq Fî Gharîb al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah)

Zaza, *Kalâm al-'Arab min Qaḏâyâ al-Lughah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-Arabiyyah, 1976)

Al-Zuhailî, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu* (Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th)

-------------, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986)

PONDOK PESANTREN PUTRA-PUTRI

“DARUSSALAM”

المعهد الاسلامى دار السلام

Dukuhwaluh-Purwokerto